Bernhard Häring

LIBERTAD Y FIDELIDAD EN CRISTO

Teología moral para sacerdotes y seglares

II

EL HOMBRE EN POS DE LA VERDAD Y DEL AMOR



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFIA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 164

LIBERTAD Y FIDELIDAD EN CRISTO

Por BERNHARD HÄRING

II



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1982

BERNHARD HÄRING

LIBERTAD Y FIDELIDAD EN CRISTO

Teología moral para sacerdotes y seglares

TOMO SEGUNDO

EL HOMBRE EN POS DE LA VERDAD Y DEL AMOR

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1982

Versión castellana de ABELARDO MARTINEZ DE LAPERA, de la obra de
BERNHARD HARING, *Free and Faithful in Christ II*
St. Paul Publications, Middlegreen, Slough (U S.A) 1979

ISBN 84-254-1228-5 tela
ISBN 84-254-1227-7 rústica

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 37.500-1981 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

LA VERDAD
OS HARÁ LIBRES
Jn 8,31

ÍNDICE

PARTE SEGUNDA

EL HOMBRE EN POS DE LA VERDAD Y DEL AMOR

INTRODUCCIÓN

El primer volumen de esta obra intentó presentar una visión completa y una interpretación de la libertad para la que Cristo nos liberó. Vimos a Cristo como alianza del pueblo; caímos en la cuenta de que nos asoció con él para llevar adelante su obra de redención y de liberación, en plena fidelidad a él, que es libertad y fidelidad encarnada.

En este segundo volumen, la verdad por la que Cristo nos libera será el tema unificador. Debemos llegar a descubrir cómo están relacionadas la verdad y la libertad. «Cuando la libertad se divorcia de la verdad, pierde todo su contenido y degenera en anarquía y en caos» [1]. Así como no cae dentro de nuestros derechos la donación que Dios nos hace de la libertad, de igual manera la verdad es un don de Dios y se convierte para nosotros en tarea continua y difícil. Podríamos definir la moral cristiana como profesar la verdad en el amor y, de esa forma, crecer plenamente en Cristo (cf. Ef 4,15).

Nuestro tema conductor «libres y creyentes en Cristo» nos lleva con lógica interna a un interés apasionado por la verdad. Fidelidad a Cristo, nuestro liberador, significa que jamás cesaremos de intentar comprender con mayor profundidad el contenido de la libertad verdadera. Explorar constantemente todas las implicaciones de la libertad para la que Cristo nos ha llamado es una dimensión esencial de esta fidelidad. Seremos libres y creyentes en Cristo en la medida en que nos fundamentemos en él, que es el camino, la verdad y la vida, y que ha prometido enviarnos su Espíritu de Verdad para guiarnos en el camino hacia la plenitud de la verdad (Jn 14,16).

El hambre y la sed de conocer a Cristo con creciente intimidad

y de adentrarnos en la verdad que nos hace libres (cf Jn 8,31) es un acto de amor agradecido a Cristo y a nuestros prójimos. Cristo comparte con nosotros su verdad liberadora a fin de que, por él y con él, podamos convertirnos en luz del mundo y en sal de la tierra. Éste será el tema del tercero y último volumen.

Con todo, no sería exacto describir este segundo volumen como teología moral individual y entender el tercero como dedicado a la ética social. También en este segundo volumen exploramos la verdad siempre en términos de compartir, de solidaridad en Cristo, verdad salvadora. De ahí que la dimensión social está igualmente presente en todas las partes de esta teología moral y, de manera especial, en esta segunda parte.

Volviendo nuestros ojos a Cristo, exploramos las condiciones que implica el conocimiento de la verdad. La palabra de Dios nos enseña que somos conocidos por él; nos preguntamos cómo llegamos a conocerle a él, en sus palabras y sus obras, y por medio de sus palabras y obras. Nos interesamos de manera especial por todos los caminos de búsqueda y participación de la verdad que nos otorga el compartir la fidelidad liberadora de Cristo. Tomamos en cuenta de manera especial la diversidad de las situaciones individuales y las circunstancias culturales en que buscamos y expresamos la verdad; tratamos de ver cómo esta diversidad puede enriquecer nuestro afán de ser verdaderos en todos nuestros pensamientos, deseos, palabras y acciones. Llegaremos a ver que nuestra fidelidad a Cristo y en él coincide con nuestra relación con la verdad (capítulo I).

Tal vez las personas familiarizadas con los manuales tradicionales en los que se presenta la teología moral católica se sientan sorprendidos al comprobar que prestamos atención especial al valor de la belleza. Espero, no obstante, poder convencer a los lectores de que no se trata de algo puramente periférico en la comprensión de la ética específicamente cristiana. Siempre que Dios se revela y manifiesta sus designios para con su pueblo se pone de manifiesto una belleza admirable, su gloria, el esplendor de su bondad y de su verdad. Nos atrae hacia sí por medio de esa belleza e intensifica nuestra hambre por conocerle en su bondad y verdad. Revelándose a sí mismo en todas sus obras —especialmente en la persona humana hecha a su imagen y semejanza— nos llama a participar en su obra de arte desarrollando nuestra creatividad en libertad y en fidelidad (capítulo II).

La santidad y gloria de la santísima Trinidad consiste en compartir la verdad, el amor y la vida entre las tres personas divinas. Toda la creación y redención son un compartir, una comunión del arrobamiento y de la atracción que encierran el amor y la verdad. Por consiguiente, la teología moral cristiana debe prestar particular atención a los múltiples caminos para descubrir y discernir la verdad, para comunicarla y compartirla. Esto nos lleva de la mano al tema de los medios de comunicación social. En este orden de cosas, todos nosotros estamos llamados a aprender juntos y a compartir la verdad que consuela y libera (capítulo III).

Con todo, cuando tratamos estos temas, somos plenamente conscientes de que la salvación y la liberación se nos conceden por medio de la fe. La fenomenología de la verdad —de su búsqueda y participación, así como su esplendor— nos conduce a la cumbre, a la relación más liberadora con la verdad, es decir, a la fe. En este punto debemos recordar lo que aprendimos sobre la reciprocidad de conciencias. Las relaciones determinadas por la fe están marcadas por la veracidad y por la reverencia, parte esencial de la belleza y esplendor de la verdad y de la bondad. Sin embargo, no podemos pasar por alto un tema que fue tratado una y otra vez en la tradición. Nos referimos al interrogante de cómo podemos ser fieles y veraces en medio de las complejidades de la vida y en el contexto de un mundo pecador (capítulo IV).

El carácter pluralista del mundo moderno, el encuentro constante con otras religiones y culturas, los dolores de parto del movimiento ecuménico, el impacto del ateísmo moderno y del paganismo obligan al cristiano de nuestros días —como individuo y como miembro de un grupo— a esforzarse por discernir, a ser más crítico consigo mismo y con las ideologías imperantes. El futuro de la cristiandad se caracterizará por aquellos que han escogido libremente su fe en honesta intrepidez; no por los que se contentan con ser cristianos de nacimiento. Todo ello significa que la teología moral tiene que hacer frente a muchos problemas con planteamientos diferentes a los empleados hasta el momento presente; tratarlos desde una perspectiva dominada por la conciencia de que vivimos y profesamos nuestra fe en una época crítica (capítulo V).

Cristo, verdad liberadora, vino a derribar todas las barreras humanas que separaban a los judíos de los samaritanos, a los judíos de los gentiles, en un mundo atormentado por ideologías hostiles y por el ansia de poder. Los cristianos jamás deploraremos bastante nuestras divisiones. En efecto, las divisiones produ-

cidas dentro de la Iglesia, de las iglesias y de las sectas no han sido producidas por la verdad, sino por la falta de honestidad y de firmeza para buscar la verdad juntos. Dios en su bondad, ha despertado en nuestros días una ansia profunda de unidad. En este momento histórico, la teología moral traicionaría totalmente su cometido si no prestara especial atención al ecumenismo en la totalidad de su contenido. Presentamos un capítulo dedicado expresamente al ecumenismo; ello no quiere decir que con él descarguemos toda nuestra preocupación por lo ecuménico en el resto de lo que escribamos o hablemos (capítulo VI).

El ateísmo moderno, con todos sus matices y formas, es la dificultad más fuerte que se nos plantea a los cristianos para convertirnos plenamente a la verdad liberadora. Frente a este ateísmo, no podemos adoptar una postura de independencia o de apología; el único confrontamiento posible es un talante de absoluta veracidad. Podremos concebir la esperanza de entrar en contacto, al menos, con alguna de las formas modernas de ateísmo si, primero, tenemos la valentía y la honradez de buscar el ateísmo que se esconde dentro de nosotros, en algunas de nuestras prácticas y de nuestras tradiciones, en nuestra parcial incapacidad o indisposición para buscar la verdad y ponerla en práctica. Sólamente entonces podremos entablar un diálogo fructífero con alguna de esas corrientes. Tenemos que examinarnos también acerca de nuestra responsabilidad personal en el nacimiento y poder opresivo del ateísmo. Únicamente los cristianos agudamente conscientes de su propia identidad y comprometidos radicalmente con la verdad revelada en Jesucristo pueden entablar un diálogo con el ateísmo (capítulo VII).

Con todo, el Dios que se ha revelado tan maravillosamente en Jesucristo, verdad salvadora, continúa siendo para nosotros el Dios oculto. Cuando adoramos la manifestación que Dios hace de su verdad, adoramos más aún a Dios en su verdad, siempre infinitamente superior a nuestro propio entendimiento. Puesto que vivimos nuestra fe en el «ya» y en el «todavía no», debemos prestar especial atención a las dimensiones de la fe cristiana. «La fe es soporte de las realidades que se esperan, y prueba de las que no se ven» (Heb 11,1). En su relación profunda con la verdad liberadora, la fe implica una conversión permanente y crecimiento en el fiel por antonomasia. La esperanza nos dice que la fe nos mantiene siempre dentro del camino (capítulo VIII).

«Dios es amor.» Éste es el núcleo de la verdad revelada en

Jesucristo. En la fenomenología de la verdad y del conocimiento llegamos siempre a la conclusión de que la manifestación de la verdad es un evento de libertad y de amor. La verdad se revela únicamente a los que aman y están dispuestos a aprender a amar cada día con mayor veracidad. Estamos muy lejos de dar una interpretación sentimental al dicho «Ama y haz lo que quieras». Al igual que Agustín, queremos subrayar «Ama verdaderamente y cumple los deseos del amor» [2]. La verdad salvadora pone al descubierto el verdadero contenido del amor y, en consecuencia, el camino para «profesar la verdad en el amor», Ef 4,15 (capítulo IX).

Nuestras reflexiones repetidas sobre la verdad salvadora nos llevan a la conclusión de que la manifestación de la verdad se hace liberadora no por medio de conceptos abstractos, sino a través de imágenes y de símbolos. Cristo es el símbolo supremo que invade todas las cosas y personas; es el signo visible de la verdad que salva. Todos y cada uno de nosotros estamos llamados a convertirnos en signos elocuentes de la bondad y verdad atrayente de Dios por medio de palabras, por nuestras acciones y, a veces, por medio de nuestros silencios. Quizás algún lector que se haya fijado principalmente en el índice se haya visto sorprendido al no encontrar un capítulo especial dedicado a los sacramentos. Espero que, cuando ese lector haya recorrido todo el libro, comprenda que la visión sacramental invade la totalidad de los planteamientos: la dimensión cristocéntrica de la vida cristiana, la presencia de la Iglesia como sacramento universal de salvación y de unidad, los siete sacramentos que dan energía e iluminación a la fe, esperanza y amor y llevan a la «adoración de Dios en espíritu y en verdad». Por esta razón, parece lógico que inmediatamente después del capítulo sobre el amor a Dios y al prójimo tratemos de la sexualidad humana, santificada por un sacramento especial, la alianza matrimonial del amor. Una vez elegido este planteamiento, se hace más patente que el celibato por el reino de los cielos se entiende mejor a la luz de la sacramentalidad que se manifiesta en todos aquellos que están dedicados totalmente a testimoniar el amor de Dios en la totalidad del estado de vida elegido.

Mientras que una escuela determinada se esforzó por derivar las normas éticas principalmente de la finalidad biológica de la sexualidad, esfuerzos más recientes intentan descifrar su significación y normas como lenguaje cuyo contenido principal es el amor, que, a semejanza del lenguaje, comunica. Cada una de las lenguas tiene sus peculiaridades específicas, pero todas las lenguas

tienen suficientes elementos comunes como para permitir la traducción y un diálogo significativo acerca de sus verdades. De igual manera, podemos considerar que la sexualidad es un lenguaje común a toda la humanidad y, sin embargo, afectado profundamente en sus «dialectos» por las circunstancias históricas y culturales concretas. Nos interesa subrayar la veracidad del «lenguaje sexual». Por medio de él, las personas pueden «conocerse» mutuamente y compartir fielmente el amor. En consecuencia, la transmisión de la vida jamás deberá estar separada de la participación de la verdad liberadora del amor (capítulo x).

Capítulo I

¿QUÉ ES LA VERDAD LIBERADORA?

A) Cristo mismo es la verdad que salva

Pilato plantea a Jesús una pregunta política: «¿Tú eres rey?» y Jesús responde en un nivel totalmente distinto: «Sí, como dices, soy rey. Para esto he nacido yo y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz.» Le preguntó Pilato: «¿Qué es la verdad?» (Jn 18, 37-38). Todas sus preguntas son ambiguas, distorsionadas por preocupaciones intranscendentes; con todo, las respuestas de Cristo, e incluso su silencio, empujan a Pilato a intentar liberarle de sus enemigos. Las preguntas de los discípulos son menos directas, pero Jesús les da una respuesta completa. «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí» (Jn 14,6).

Jesús viene del Padre y, como verdad salvadora, conduce a sus discípulos al Padre. Confrontados con Jesucristo, comprendemos la imperfección de nuestra pregunta «¿Qué es la verdad liberadora?» En efecto, cuando entramos en contacto personal con Jesucristo comprendemos que la pregunta verdadera es «¿Quién es el que personifica la verdad liberadora?»

1. *Cristo, Verdad encarnada*

A lo largo y ancho de toda la historia de la salvación, Dios se revela a sí mismo como *el que es.* Es el liberador, la verdad salvadora. Pero cuando su revelación alcanza el vértice aprendemos que uno de nosotros, el Hijo del hombre, Jesús de Nazaret, se denomina a sí mismo «la verdad». Las palabras que él dice con

todo su ser, con todo su testimonio no son suyas, sino del Padre. «Porque yo les he comunicado lo que tú me comunicaste; ellos han aceptado verdaderamente que vengo de ti» (Jn 17,8).

Cristo es enviado como mensajero y como mensaje. Él es el único que cumple la palabra del Padre. La veracidad y la fidelidad a la misión se personifican únicamente en él. O, dicho de otra manera, él es una palabra sacramental, la palabra visible del Padre. En él, la divinidad es transparente en toda su realidad humana. «Todo el que me ha visto a mí ha visto al Padre (Jn 14,9).

Por su fidelidad a la misión que le fue encomendada por el Padre, por todo lo que él es, hace y dice, Jesús de Nazaret es la verdad y, al mismo tiempo, el fiel por antonomasia. La verdad, regocijante y atractiva, brilla a través de todo su ser y su vida. Él jamás la impone como ley extraña, ajena. «La gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo» (Jn 1,17). Cristo, dándose a sus discípulos, es gracia y verdad liberadoras. Saliendo al paso de las tendencias gnósticas, la primera carta de san Juan nos dice con insistencia: «Lo que existía desde el principio; lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos... Os escribimos esto para que sea colmado nuestro gozo» (1Jn 1,1-4).

Jesús viene como la manifestación de que Dios es luz; al compartir con nosotros su vida y su luz podemos caminar en la verdad (1Jn 1,5-7). En él, los cristianos adoramos la palabra eterna de Dios en la que todas las cosas fueron hechas. Él, palabra encarnada, el Señor, es la meta de la historia humana, el blanco y objetivo de los anhelos de la historia y de la civilización, el centro de la raza humana, el gozo de todos los corazones y las respuesta a todas sus aspiraciones [1].

Un tratamiento objetivista de todo esto ve la revelación como algo conceptual y entiende la religión cristiana como un sistema de verdades bien definidas; a veces, incluso, como un sistema de control de las verdades. La aproximación simbólica es totalmente diferente. Como escribe Gregory Baum, «entiende ésta la revelación en términos simbólicos y la religión cristiana como un manojo de símbolos que las personas asimilan y celebran; éstas definen sus vidas y crean sus mundos partiendo de esos símbolos» [2].

Cristo, como símbolo, da sentido y unidad a todos estos símbolos. Cristo, imagen visible de Dios, es un símbolo real e históricamente eficaz pues en él la verdad ha tomado la carne de la historia. Él es también el símbolo unificador. En él, cenit de la

historia, cobra finalidad y sentido lo que nos enseñan el universo creado y la historia. Cada uno de nosotros encontramos la verdad final en él.

A la luz de Cristo, verdad encarnada, alcanzamos mejor inteligencia del conocimiento de Dios acerca del mundo. «Su conocimiento es causativo y su causalidad es cognoscitiva. Su conocimiento hace que las cosas existan» [3]. Cristo nos conoce igual que Dios, pero, al mismo tiempo, con un corazón y con una mente humanos. Su compartir la verdad con nosotros es un nuevo camino de conocimiento que lleva al ser; nos hace una «nueva creación». Y, respondiendo a esta forma de ser conocidos, comprendemos que la verdad que recibimos debe tomar carne en nuestra propia vida y en el mundo que nos rodea.

La presencia de Cristo, la verdad salvadora, se hace perceptible a lo largo y ancho de toda la historia. Sin embargo, sólo por medio de la fe como respuesta a la revelación única podemos llegar a conocer al Dios de la historia, que se ha revelado a sí mismo en libertad absoluta. Dietrich Bonhoeffer insiste en la especificidad de la respuesta cristiana: «Desde que Dios es accesible en su revelación, los hombres pueden encontrarlo únicamente en Jesucristo» [4]. Dios entra en la historia en Jesucristo. Desde ese momento, cualquier intento humano por captarlo más allá de la historia será intento vano. Existe una sola posibilidad: la de llegar a Dios en la historia, de la que Cristo es la Omega.

2. *Cristo, la verdad que respira amor*

La verdad en la creación y en la redención es el misterio primordial de la verdad divina. «En el principio existía el Verbo y el Verbo estaba con Dios; y el Verbo era Dios» (Jn 1,1). El Padre eterno revela el misterio de su corazón en su palabra, su Hijo consubstancial. San Agustín ofrece la siguiente reflexión: «Como expresándose a sí mismo, el Padre engendró la Palabra igual a él mismo absolutamente en todo. En efecto, el Padre no se habría revelado plena y perfectamente si en esa palabra hubiera algo de más o de menos que en él mismo. Y esta Palabra jamás podrá tener algo falso porque es inalterable y es de quien es» [5]. Desde ese momento, la Palabra encierra una doble realidad, es Palabra de verdad en la que el Padre revela el misterio de su corazón y es respuesta a este mismo amor, como dice bellamente santo Tomás de Aquino:

«El Hijo es la Palabra, pero no cualquier tipo de palabra, sino la Palabra que respira amor»[6].

De esta manera, el misterio de la Santísima Trinidad, revelado en Cristo y por la efusión del Espíritu Santo, nos dice la verdad más importante acerca de nuestra propia manera de estar «en la verdad» como imagen y semejanza de Dios. La fecundidad de la verdad divina es absoluta. Es el lenguaje de amor que se desborda del corazón del Padre. Puesto que su objetivo es la exultación del amor, descansa en el amor y se manifiesta resplandeciente en la Palabra que respira amor, exhalada por el Espíritu Santo.

La verdad divina es comunicativa. Esta afirmación significa que comparte amor, amor y verdad se pertenecen mutuamente; amor que se da y recibe con generosidad. Hablamos de la verdad y de la dicha del amor. Toda verdad en el mundo creado está bañada en la santidad de esta verdad de la vida íntima divina, ya que «Todo se hizo por ella (= la palabra) y sin ella no se hizo nada de cuanto existe» (Jn 1,3).

De ahí que la realidad más importante en la historia no es la confrontación entre el conocimiento y el error en cuanto tal, sino, por el contrario, la confrontación entre la verdad que proviene del amor y respira amor y —como oposición a ella— la oscuridad y los sistemas artificiales de conocimiento y de práctica nacidos de la carencia de amor. Éstos falsifican la verdad sobre el amor y respiran odio.

La Palabra del Padre que respira amor ha encontrado su plena corporeización, su encarnación, en Jesús de Nazaret, el Mesías. La presencia única de la Palabra divina se da en la forma gratuita, atractiva y amistosa en la que Cristo comparte la verdad. «Pues de su plenitud hemos recibido todos, y gracia por gracia. Porque la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo. A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (Jn 1,16-18). La benevolencia y cohumanidad de Cristo, su verdad que comparte amor y su amor que comparte verdad apuntan al corazón del Padre.

Cuando decimos que Cristo mismo es la ley o la norma de la vida cristiana nos situamos fuera de los estrechos conceptos de la ética normativa, pero disponemos de un criterio válido que nos sirve como norma en la búsqueda y en el compartir comunitario de la verdad. ¿Se fundamenta todo nuestro conocimiento en la libertad básica del amor y se fortalece este lazo de amor en la imagen y semejanza de aquel que es la verdad y respira amor?

Todo el que ha hecho su opción fundamental a favor del amor verdadero amará la verdad y experimentará, en consecuencia, su poder liberador. Ésta es la gran promesa que Cristo nos hizo: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8,32). En el mismo contexto, Jesús afirma un poco más tarde: «Si, pues, el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres» (Jn 8,36). Sólo el Hijo amado del Padre, que respira amor y ha tomado carne en Jesús de Nazaret, que ha sido ungido por el Espíritu Santo, puede concedernos la libertad. Jamás existirá libertad verdadera donde las verdades están divorciadas del amor y éste no busca la plenitud de la verdad.

El diablo es un homicida; está lleno de odio. «No se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él» (Jn 8,44). Las ideologías encierran una serie considerable de medias verdades, pueden reunir muchos volúmenes de estadísticas, pero si respiran enemistad, odio y división, no participan de la verdad de aquel que respira amor. Sus «verdades» no serán liberadoras para nadie.

3. *El Espíritu de verdad*

Jesús es el ungido por excelencia, el Mesías (Cristo). Fue ungido por el Espíritu para proclamar la verdad liberadora del Evangelio. «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la buena nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos» (Lc 4,18).

Cuando Juan bautizó a Jesús en el río Jordán, el Espíritu dio testimonio a favor de éste, lo presentó como mensajero de la verdad salvadora. El Espíritu le dio poder para dar el testimonio final en el bautismo verdadero, en el bautismo en su sangre. Juan confesó: «He visto al Espíritu que bajaba del cielo como paloma y se quedaba sobre él. Y yo no le conocía, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: "Aquel sobre quien veas que baja el Espíritu y se queda sobre él, ése es el que bautiza con el Espíritu Santo"» (Jn 1,32-33; cf. Mt 3,16-17).

El Espíritu conduce a Jesús al desierto (Mt 4,1) para vivir y consumar el éxodo, la pobreza liberadora, que permite a Jesús vivir de forma única la Palabra que viene de la boca del Padre. Jesús está dotado de «la fuerza del Espíritu» (Lc 4,14) cuando comienza a predicar la verdad salvadora y a compartirla con el pueblo.

Antes de dar el testimonio final en favor de la verdad en amor desprendido, Jesús promete a sus discípulos enviarles el «Espíritu de la verdad». «Si me amáis guardaréis mis mandamientos; y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad» (Jn 14,15-17). Los que se abran a este Espíritu aprenderán a amar de verdad y, en consecuencia, conocerán la verdad. «El que me ame, será amado de mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él» (Jn 14,21). Todo el que ame a Cristo y al Padre será enseñado por el Espíritu y adquirirá un conocimiento, cada día más profundo, de Jesús, de la verdad que él es y de la verdad que ha vivido y enseñado.

«El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (Jn 14,26). La enseñanza impartida por el «Espíritu de verdad» es un testimonio a favor de Cristo. Los que han sido adoctrinados por el Espíritu también testimoniarán a favor de Jesús. «También vosotros daréis testimonio porque estáis conmigo desde el principio» (Jn 15,27). El Espíritu de verdad es inseparable de Cristo y de su testimonio. Él dará a sus discípulos la alegría y la fuerza para vivir la verdad y, de esta forma, conocerla cada día mejor. «Cuando venga él, el Espíritu de verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga» (Jn 16,13).

El Espíritu tiene participación en el Padre y en el Hijo. Por la unión hipostática y por la unción realizada por el Espíritu, Jesús participa plenamente del Padre y de su palabra. Por consiguiente, las palabras que él habla son las palabras del Padre. «Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho que el Espíritu de la verdad recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros» (Jn 16,15).

Los que tienen un conocimiento amoroso de Dios pueden «distinguir entre el Espíritu de verdad y el espíritu de error» (1Jn 4,6). La primera carta de Juan no sólo habla del «Espíritu de verdad», sino que afirma que el «Espíritu *es* verdad» (1Jn 5,6). Y Pablo insiste en que puede proclamar la verdad salvadora gracias a un poder espiritual, enseñado por el Espíritu. «Como dice la Escritura, ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el corazón humano imaginó lo que Dios preparó para los que le aman. Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea hasta las profundidades de Dios... nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios. Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios para conocer las gracias que Dios nos otorga, de las cuales también hablamos, no con palabras aprendidas de la sabiduría humana, sino aprendidas del Espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales» (1Cor 2,9-13).

El Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo —o del Padre a través del Hijo— es el don personificado de la verdad en el amor y del amor en la verdad. Los creyentes reciben el Espíritu Santo y sus dones de la riqueza de la vida trinitaria de Dios. Ante ellos, sólo existe una postura adecuada: la de recibirlos con gratitud. «La vida cristiana, vida de gracia, de fe y de amor, nace de la plenitud y, por consiguiente, es una vida en agradecimiento..., eucarística» [7].

El Espíritu de verdad prometido por Cristo, verdad encarnada, es el polo opuesto da un «entusiasmo pneumático desprovisto de amor». No nos libera de razonar adecuadamente, de compartir la experiencia y la reflexión, pero es una apertura al Espíritu que nos protege de la arrogancia y de los fríos razonamientos. El creyente sabe que toda «actividad de la razón está ligada al Espíritu (cf. 1Cor 12,8; Col 1,9) si pretende ser raciocinio verdaderamente bueno y útil» [8]. La docilidad al Espíritu de verdad nos hace capaces de aprender a compartir juntos la verdad en el amor.

4. *Santificación en la verdad*

Después de haber prometido el Espíritu de verdad, Jesús ora por sus discípulos: «Conságralos en la verdad; tu palabra es la verdad. Como tú me has enviado al mundo, yo también los he enviado al mundo. Y por ellos me consagro a mí mismo, para que ellos también sean consagrados en la verdad» (Jn 17,17-19). Consagrada por el Espíritu para dar testimonio de la verdad, la palabra de Jesús es verdad y tiene poder purificador y santificador. Aceptar la palabra de Cristo significa abrazarle a él, verdad que da la vida; significa dedicarse por completo a dar testimonio de la verdad.

Cristo se ha consagrado a sí mismo para ser el sacramento omnipresente de solidaridad. Él es la verdad salvadora y su verdad santifica y une a los creyentes. Ellos se entregan totalmente a la búsqueda de la unidad en la verdad y en el amor. El Espíritu de verdad que nos santifica, nos hace también uno en Cristo.

Estar poseído por la verdad divina y dar testimonio de ella

en cada uno de los campos de la vida, inundados por la gloria de Dios, es condición indispensable para dar culto a Dios rectamente: «Yahveh, ¿quién morará en tu tienda? ¿quién habitará en tu santo monte? Aquel que anda sin tacha y obra la justicia; que dice la verdad de corazón y no calumnia con su lengua» (Sal 15,1ss).

Las palabras de Jesús son «espíritu y vida» (Jn 6,63). Él se entrega en todas sus palabras y obras en favor de la humanidad para gloria del Padre. El Espíritu con el que Jesús bautiza a sus creyentes da la vida (Jn 6,63). Si vivimos por el Espíritu de la verdad, podremos ser, con Cristo, adoradores del Padre en «espíritu y verdad» (Jn 4,23), le honraremos con nuestros labios, pero nos entregaremos —al mismo tiempo— al servicio de nuestros hermanos y hermanas como Cristo lo hizo, guiados siempre por el Espíritu de verdad. El Espíritu da y exige la total veracidad de nuestra vida. De esta manera, santifica a las personas. Encontramos esta motivación ya en el Pastor de Hermas, aunque las palabras son otras: «Le dijo de nuevo: Ama la verdad y que de tus labios proceda siempre la verdad; que el Espíritu que el Señor ha colocado en tu carne aparezca como verdadero ante todas las personas; y el Señor que habita en ti será glorificado porque él es verdadero en toda palabra y no hay falsedad en él» [9].

5. *Cristo es el revelador de la verdad acerca del hombre*

La cristología y la antropología son inseparables. Sólo en Cristo llegamos a la plena verdad acerca de la humanidad. La verdad revelada en Jesucristo es mayor que la del hombre. Efectivamente, él *es* verdad y lo que revela sobre la persona humana y acerca de su llamada total supera lo que la persona más audaz podría imaginar [10].

La verdad de cada individuo alcanza su lugar y plenitud en Cristo. El concilio Vaticano II habla con elocuencia de cómo todas las cosas encuentran su verdad y meta en Cristo. «Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse. Igualmente cree que la clave, el centro y fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro. Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla

a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época» [11].

Cristo no se conforma con desenmascarar toda la falsedad del hombre y acerca del hombre; nos enseña, además, lo que puede ser realmente la persona humana y la comunidad de personas. «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, primer hombre, fue figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, es la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación... Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado» [12].

El Concilio presta atención particular a Cristo como alianza, modelo y vértice de solidaridad humana. «Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera, Dios "ha querido santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente"... Esta índole comunitaria se perfecciona y se consuma en la obra de Jesucristo. El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana» [13].

Unos aprenden de otros y todos conjuntamente profundizan en su verdadera naturaleza y vocación. Todos hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios; hemos sido hechos en Cristo y con vistas a él. «No existe ser humano alguno que supere en su conocimiento y en su ser la condición de indicador de encuentro final con la verdad» [14].

El conocimiento de Cristo adquirido por medio de las Escrituras, de la tradición o de la fe de la comunidad viva no resuelve todos los enigmas planteados en torno a la persona humana. Más aún, nuestro conocimiento inicial de Cristo es, con frecuencia, muy imperfecto. Con todo, mientras mantenemos nuestra confianza en Cristo, no perdemos la orientación aunque sobrevivan muchas dudas acerca de la naturaleza humana. Incluso en los momentos de intensa oscuridad permanecemos en la senda de la verdad, si podemos decir verdaderamente: «Creo en ti, Jesús de Nazaret. Confío que en ti se ha puesto de manifiesto la significación que

me permite afrontar paciente y animosamente el objetivo de mi vida»[15].

Como cristianos no partimos de las especulaciones acerca del orden del ser, aunque nos planteamos este tipo de investigación filosófica. Encontramos nuestro programa de vida, sobre todo, en la fe en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Damos respuesta afirmativa a Cristo por sinceridad, por fidelidad a nuestra conciencia, por la profunda confianza de que somos aceptados y amados, por la esperanza y confianza de que la totalidad de nuestra vida tiene un sentido y una finalidad[16].

B) El hombre, buscador de la verdad

El hombre moderno ha inventado el arte de la invención. La ciencia moderna es un proceso permanente de aprendizaje, de elaboración de nuevos modelos y teorías sometidas a la comprobación experimental una y otra vez. Pero la búsqueda del hombre no se ha limitado al campo de la ciencia experimental o de la investigación histórica; ha invadido también el de la filosofía y el de la verdad religiosa.

Cuando estudiamos el Antiguo Testamento caemos en la cuenta claramente del despliegue gradual de la verdad salvífica que viene de Dios, pero que también es fruto de la búsqueda incansable emprendida por los hombres para comprender más perfectamente a Dios y a la persona humana. El que nos haya sido dada en Cristo la plenitud de la revelación no dispensa a sus discípulos ni a la Iglesia, a lo largo de los siglos, de la tarea de aunar energías en la búsqueda de un conocimiento mejor y más vital de la verdad salvadora y de sus aplicaciones a las nuevas culturas, modos de expresión y situaciones inéditas.

1. *Derecho y deber de aprender y de participar en la búsqueda común de la verdad*

El hombre es conocido por Dios en un conocimiento causativo. La humanidad permanece fiel a su origen mediante su esfuerzo constante por captar el sentido de la vida. Ésta es la tarea primera y más importante. Cuando una persona se detiene y cesa de buscar más luz y verdad, cuando identifica su conocimiento par-

cial con *la* verdad, se hace intolerante e intolerable y cierra las puertas a la verdad divina. Considerar el conocimiento de uno como perfecto o absoluto es idolatría auténtica. Nuestro conocimiento es fragmentario. «Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto» (1Cor 13,12). Si alguien piensa que su verdad es absoluta y limpia de toda influencia debida a intereses personales, y cesa de buscar honestamente la verdad, se convertirá en un dogmatista peligroso»[17].

La vida humana es crecimiento o decadencia. Esta afirmación vale también para nuestra captación de la verdad, especialmente cuando afecta a las verdades básicas de significación, metas, salvación. «Experimentamos y sufrimos cambios en el conocimiento y por medio de él. Éste cambia al compás de las mutaciones de la existencia humana. Por consiguiente, una misma persona capta la verdad de manera diferente en los diversos ciclos de su vida. De igual manera, se produce un cambio en el decurso de las generaciones. Con todo, en cada generación aparecen determinadas características permanentes de la captación de la verdad»[18]. Puesto que la búsqueda de la verdad depende de la comunicación, la modalidad, profundidad y amplitud del proceso del conocimiento de cada persona, habrá que verla en dependencia estrecha con los cambios culturales y con la totalidad del destino colectivo de la humanidad. Dependemos en gran medida de la riqueza de la fidelidad a la tradición.

Una conciencia plenamente despierta se hace cada día más consciente de que su propia integridad depende de la sinceridad con que la persona busque la verdad y del tipo de verdad al que regale sus preferencias[19]. El sínodo de los obispos, reunido en Roma en 1977, declaró que «Nadie en el mundo tiene derecho a impedir que la persona humana sirva y acepte libremente la verdad y se esfuerce por alcanzar el pleno conocimiento y la comunicación libre de ella». La libertad de búsqueda de un conocimiento siempre más perfecto incluye el derecho a la duda honesta acerca de las opiniones personales y de la doctrina que otros intentaron imponerle. La duda tiene una gran importancia cuando es vivida con plena apertura en la búsqueda de un conocimiento mejor, cuando incluye la disposición personal a revisar las maneras de pensar y de actuar mantenidas hasta el momento presente.

La verdad es una en su origen y en su meta final. Es verdad para el hombre. De ahí que la gran cuestión para la existencia

humana sea cómo comparte la verdad y la hace cosa propia. Se trata de una tarea permanente. La búsqueda celosa del conocimiento de la verdad, el anhelo sincero de ella es ya, fundamentalmente, un deseo vivo de la verdad. Mediante su búsqueda afanosa de la verdad, el hombre se halla en el camino y aquel que es la verdad está con él. En la medida en que la persona humana experimente la bondad y belleza de la verdad, con mayor intensidad deseará la verdad final. El hambre innata de mayor conocimiento, incluso del conocimiento final, manifiesta la dignidad de la persona humana y se basa en la intención y promesa de Dios de dar al hombre dichosa participación en su propia verdad.

2. *El equipo*

Cada persona, cada miembro de todas las culturas y generaciones debería considerarse como miembro de un gran equipo que se empeña en la búsqueda de la verdad y en su puesta en práctica. Puesto que el conocimiento de la verdad es una tarea solidaria, cuanto mayor sea la solidaridad entre las personas, más nos aproximaremos a la verdad. Tanto el mundo secular como la Iglesia necesitan de equipos modélicos de personas empeñadas en el aprendizaje conjunto del arte del diálogo y de la participación [20].

Cada persona tiene un nivel de visión específico determinado por su educación particular, por el ambiente en que ha vivido, por la cultura y subcultura, por el nivel de crecimiento personal. Efectivamente, existen dificultades para comunicar la verdad propia, pero existe la posibilidad real de conseguirlo si uno se afana en hacerlo. Cuanto más perfecto sea el conocimiento de nuestra limitación, de la parcialidad de nuestro nivel de visión y mayor el agradecimiento con el que aceptemos la diversidad de los otros, mayores serán las posibilidades de crecimiento en el conocimiento y en la práctica de la verdad. El trabajo en equipo es la realización de la reciprocidad de las conciencias. Cada persona traduce su propia experiencia personal y podemos entender el significado y riqueza de su experiencia. Para ello, es necesario que no nos detengamos en las palabras, sino que vayamos hasta la persona en la apreciación básica que dice: «Tú, diferente de mí, eres necesario para mi verdad» [21].

3. *El diálogo*

En el diálogo auténtico, cada persona está más preocupada de recibir que de dar; todos intentan verse libres de su deseo de imponer su opinión o punto de vista. Jamás nos quedaremos en la escucha de las palabras; procuraremos oír a las personas, fuente del significado que comportan las palabras. Una misma palabra, pronunciada por distintas personas o por la misma en diversas ocasiones, puede encerrar sentidos no coincidentes. Como creyentes, sabemos que somos dóciles al Espíritu si prestamos atención a los otros, si tratamos de entender no sólo lo que dicen, sino lo que son.

Mientras nos afanemos por aprender todos juntos y por buscar seriamente la verdad y la unidad, la pluralidad de convicciones y de doctrinas no tendrá efectos destructores. Cuidaremos mucho de no propalar teorías o doctrinas que, aquí y ahora, no pueden ayudar a nadie. ¿Qué utilidad tiene el lenguaje si no comunico algo que sirva a los demás o incremente la tarea solidaria de conocer y de obrar la verdad?

Si entendemos que todas las cosas buenas —y especialmente cosas tan sublimes como el conocimiento de la verdad— requieren tiempo, llegaremos también a apreciar que existe un tiempo para hablar y otro para guardar silencio. Como verdaderos creyentes sabemos que el amor es la suprema verdad. Por consiguiente, sabremos que nuestro compromiso por la verdad encierra la entrega total del amor. «El amor y la verdad deben ir siempre juntos. Así como la verdad puede ser vivida únicamente en el amor, de igual manera el amor verdadero hallará su consumación en la dedicación a la verdad» [22]. A semejanza del amor, la búsqueda en común de la verdad «es paciente; jamás se jacta; es servicial, no es envidiosa, no se engríe, no busca su propio interés, no se irrita, no toma en cuenta el mal» (1Cor 13,4-5).

4. *El conocimiento de la verdad desde abajo*

La verdad viene de arriba, de Dios, por medio de su creación y de su revelación. Con todo, la comprendemos siempre desde abajo. Nadie posee un monopolio tal sobre la verdad que le permita dictar a los demás lo que tiene que pensar o creer. A lo

sumo, podemos compartir nuestras experiencias, nuestras reflexiones y nuestros puntos de vista.

La primera encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam suam,* subraya la importancia del diálogo como la relación básica tanto en la Iglesia como en el mundo secular. No podremos hablar verdaderamente de diálogo si una persona o un grupo pretende poseer la verdad y el derecho a dictarla a los demás. El diálogo exige que ambos interlocutores estén dispuestos a reconocer sus propias limitaciones y a buscar juntos mayor luz.

Antes del Concilio, existió, a veces, dentro de la Iglesia la tendencia a distinguir y a separar indebidamente la función docente y discente. Hoy hemos llegado a comprender que los que enseñan deben seguir siendo aprendices sobresalientes [23]. La teología moral de nuestros días comprende la importancia que reviste aprender de las personas que viven rodeadas de circunstancias ordinarias. La experiencia compartida se convierte en fuente principal de un conocimiento más elevado de los caminos que dan acceso a la verdad y a las diversas vías para aprender juntos [24]. El Señor mismo nos da una orientación clara en su oración: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos, y las has revelado a gente sencilla. Sí Padre; así lo has querido tú» (Lc 10,21).

Harvey Cox ofrece una hermenéutica para aprender de la religión del pueblo [25]. No sólo prestamos atención al contexto histórico y cultural; consideramos también cada detalle. No actuamos con retraimiento, sino con la voluntad de responder y de confrontar nuestra biografía con la de los demás. La confrontación será sincera si estamos dispuestos a modificar nuestras propias opiniones y nuestro estilo de vida. «No podemos ver que nuestra cultura, y en muchos casos nuestra religión, continúe imponiéndose en muchos lugares a los pobres. Puesto que ellos no han participado en la creación de esa cultura, nuestra cultura y nuestra religión se convierten en medios de control» [26]. No es de extrañar, por consiguiente, que muchos pueblos del Tercer mundo reaccionen y se rebelen como reaccionaron los obreros en el siglo XIX y comienzos del XX. Rechazaban tanto la cultura como la religión tal como les fueron impuestas. Únicamente un proceso de aprendizaje genuino ayuda a compartir lo más profundo de nuestros puntos de vista en lo que atañe a las intenciones morales y a los valores religiosos.

El concilio Vaticano II ofrece, especialmente en la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno,* orientaciones claras para esta participación: «Vivan los fieles en muy estrecha unión con los demás hombres de su tiempo y esfuércense por comprender su manera de pensar y de sentir, cuya expresión es la cultura. Compaginen los conocimientos de las nuevas ciencias y doctrinas y de los más recientes descubrimientos con la moral cristiana y con la enseñanza de la doctrina cristiana, para que la cultura religiosa y la rectitud de espíritu vayan en ellos al mismo paso que el conocimiento de las ciencias y de los diarios progresos de la técnica; así se capacitarán para examinar e interpretar todas las cosas con íntegro sentido cristiano» [27].

C) Fenomenología y sociología de la verdad

El sínodo de obispos celebrado en Roma en 1977 hizo público el siguiente mensaje: «Todo esfuerzo educativo deberá partir de las aspiraciones de creatividad, de justicia, de libertad y de verdad sentidas por la juventud. Tendrá en cuenta, igualmente, su deseo de corresponsabilidad en la vida de la Iglesia y de la sociedad» [28]. Todos ellos son deseos innatos, parte esencial de la naturaleza humana. El eje de todos ellos es el deseo de realizar creativamente, en libertad y verdad, la propia vocación.

Como auténtico teólogo moral cristiano, John Michael Sailer entiende la dedicación humana a la verdad como el camino para ser discípulo de Cristo y participar de la vida de Dios. Por ello, fija su vista, ante todo, en la cualidad primordial de Dios: «Para todo adorador verdadero, Dios es la verdad última como ser: Dios es *verdadero.* Es verdad última en la contemplación: se conoce a sí mismo y todas las cosas. Es verdad última como revelación: se manifiesta a sí mismo como el único que existe y conoce» [29].

De esta divina realidad brota para el hombre la imagen y semejanza de Dios, la capacidad y la llamada: «Primero, a *ser verdadero,* ya que ésta es la ley que gobierna su voluntad; en segundo lugar, a *pensar* la verdad, pues ésta es la ley que gobierna todo pensamiento; tercero, a *actuar* en la verdad, ya que ésta es la ley que gobierna toda la vida externa; cuarto, a *decir* la verdad, pues ésta es la ley que rige todo discurso» [30].

1. *Libertad y fidelidad creadoras en la verdad*

a) Ser veraz

Así como recibimos nuestro ser mediante la acción creativa de Dios, de igual manera, nuestra relación con la verdad (nuestro ser y hacernos veraces) es posible únicamente participando de la iniciativa de Dios. Dios actúa fiel y verazmente creándonos y liberándonos para la verdad. Somos capaces de conocer a él y su plan porque anteriormente nos ha conocido él. Su conocimiento es causativo y sus palabras y obras son verdaderas. No es posible ser veraz sin hacer honor a la iniciativa de Dios que da contenido y fuerza a la vida cristiana [31].

Dios *es* amor. En el amor más íntimo, el Padre se habla a sí mismo y se expresa en su palabra que es la verdad que respira amor. Conociéndonos con un conocimiento que confiere existencia, Dios nos da participación en su vida y en su verdad. Podemos adorarle en verdad, conocerle y reconocerle porque primero nos ha conocido y reconocido él (cf. Gál 4,9). «Si uno ama a Dios, ése es conocido por él» (1Cor 8,3), Aunque actualmente nuestro conocimiento es parcial, esperamos llegar a tener un conocimiento que corresponda al que Dios tiene de nosotros. «Entonces conoceré como soy conocido» (1Cor 13,12). Nuestra vida es auténtica y habitamos en la verdad cuando nuestra moral se basa en la iniciativa de Dios y está en consonancia con lo que él hace y revela acerca de la verdad y de la libertad. Entonces crecerá constantemente nuestro anhelo de una veracidad y libertad mayores y más similares a Cristo. Cuando nos abrimos al «ansia sincera, que es un eco de la llamada» [32] nos encontramos «en la verdad» y crecemos en ella. Somos verdaderamente libres y libremente verdaderos cuando respondemos a la revelación del amor de Dios en Jesucristo, cuando permitimos que su palabra habite en nosotros y nos guíe. Entonces comprenderemos la significación de la frase del Señor: «Conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8,32).

Nuestro «estar en la verdad» es un proceso continuado de purificación y de conversión. Al mismo tiempo, debe ser entendido como nuestra respuesta a la forma como la verdad divina en Jesucristo se manifiesta en el semblante que nos dirige. Pablo exulta después de haber experimentado el conocimiento que Cristo tiene de él: «Todo lo que deseo es conocer a Cristo» (Flp 3,10).

Pero, al medir su propio conocimiento y respuesta a la luz de la iniciativa de Cristo, comprende los serios esfuerzos que debe realizar. «No que tenga ya conseguido mi objetivo o que ya haya llegado al término, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús» (Flp 3,12).

En la medida en que permitamos que la verdad se apodere de nosotros nos acercamos más a la verdad y a la veracidad, y descubrimos la verdad oculta de nuestro propio ser y nuestras posibilidades más elevadas. Nuestra verdad es fidelidad a la verdad divina, a la forma en que Dios se manifiesta como el veraz y fiel por antonomasia. La fidelidad a esta verdad de Dios y a la verdad de nuestro ser nos da la libertad interior para abrirnos a la presencia activa de Dios y a todos los caminos por los que nos conduce para que logremos alcanzar la verdad [33].

Nuestra confianza en la presencia creativa y fiel de Dios en la historia, nuestro agradecimiento por su llamada a la libertad y a la verdad nos dan el ánimo y claridad de visión para hacer espacio a la libertad y a la confianza mutua en la búsqueda de la verdad [34]. Nuestra comprensión de la significación y verdad de nuestro ser jamás es pura luz. Es, al mismo tiempo, luz y oscuridad, encubrimiento y descubrimiento. Se da la plena manifestación del sentido cuando permitimos que la verdad se revele y hable claramente de sus exigencias [35]. Los que adoran verdaderamente a Dios reconociéndolo como fuente en todos sus pensamientos y actuaciones y permiten que los otros existan y se revelen son arrastrados gradualmente por la verdad misma a la plena participación de la verdad.

b) Pensar la verdad y ponerla en práctica

Nuestro estar «en la verdad» se despliega mediante nuestra fidelidad en pensar la verdad y en obrar de acuerdo con ella. Dios revela sus pensamientos, su designio de amor, por medio de sus acciones. Sus actos son palabras y sus palabras son acciones. En los sacramentos veneramos la palabra actuante de Dios. La palabra y el signo forman una unidad; realizan lo que significan. Cuando el creyente se abre a esta palabra poderosa, se acerca más a la verdad.

Incluso nuestros pensamientos más ocultos dependen de la comunicación que se realiza no por medio de palabras aisladas,

sino mediante un lenguaje enraizado constantemente en la cultura, en cada una de las formas a través de las que las personas comparten con los demás la verdad, las verdades a medias y, desafortunadamente, también, a veces, la mentira. En nuestra actividad pensante y en la búsqueda de la verdad partimos siempre de la comprensión previa que nos ha sido *dada* por el lenguaje y por otras experiencias de la comprensión común [36].

Cuanto mayor sea la apertura y creatividad con la que nos acercamos a los otros, mayor captación existencial alcanzaremos. Si empleamos el lenguaje de manera creativa en nuestro proceso pensante, nos encontramos ya en la onda de la comunicación por medio de las palabras y de las acciones. Nuestro pensamiento nos conduce a la verdad siempre que deseamos sinceramente obrar la verdad y compartirla con los demás por medio de palabras y de acciones: mediante palabras que invitan a la acción veraz y por medio de acciones que comunican la verdad de amor y de justicia.

La complejidad y riqueza de nuestro lenguaje exige un empleo creativo. El adulto educado emplea normalmente un vocabulario compuesto por unas dos mil palabras. Las quinientas empleadas con mayor frecuencia tienen catorce mil definiciones en el diccionario [37]. Esto vale tanto para la actividad pensante como para la comunicación por medio del lenguaje.

La actividad pensante es inseparable de la persona que piensa. Ésta da consistencia y significación existencial a los pensamientos y a las palabras. Nuestro pensamiento es verdadero en el sentido más profundo de la palabra si está empapado de amor a los otros y a nosotros mismos, si su objetivo principal es comprender mejor la auténtica naturaleza del amor. «El amor consiste, principalmente, en la comunicación de la verdad» [38].

La veracidad del pensamiento depende del respeto que tengamos a los otros, del tipo de cultura y de sociedad que permita una comunicación verdadera y una actividad pensante auténtica. Recordemos, con todo, que esta libertad para pensar verazmente es, en primer lugar, una actividad interior, una postura personal; incluye la veracidad para consigo mismo, el coraje para desenmascarar prejuicios y estar libres de intereses egoístas. Entonces somos capaces de escuchar aquellas voces y verdades que exigen de nosotros una conversión permanente [39].

Si una persona desea que su actividad pensante sea veraz, deberá permitir que se imponga como norma la plenitud de la realidad a la que hemos hecho referencia. El conocimiento de la verdad comienza por la percepción, por la recepción y aceptación de la realidad y de su lenguaje. Tratándose de la persona humana, verdad significa fidelidad al ser tal como éste se manifiesta en su presencia misteriosa e interpelante. Con todo, esta receptividad nada tiene en común con la pereza o con la pasividad [40].

Puede pecarse contra la verdad al pensar de manera arbitrariamente limitada en una verdad parcial: limitarse, por ejemplo, al mundo de la ciencia empírica descuidando la búsqueda de la significación última y la verdad. El pensamiento es también parcial y falso cuando una persona absolutiza de tal manera su propia verdad que es incapaz de dar la importancia debida a la verdad de los otros. Integridad de pensamiento requiere la valentía de criticarse a sí mismo y sus opiniones personales, aceptar la duda como elemento constructivo para la búsqueda más intrépida y paciente de la verdad y para una apertura mayor a los demás. Aceptar el riesgo de la duda y del error forma parte de esa libertad, sin la que jamás alcanzaremos una mayor plenitud de verdad [41].

Recibimos millones de informaciones y atesoramos aún más en la corteza cerebral, pero tanto la percepción como la memoria tienen un poder de selección. El tipo de memoria que cada uno tiene y su manera de funcionar depende de la propia verdad de cada uno. La persona que tiene una inclinación profunda a recordar todo lo bueno, lo recto, lo hermoso y honesto es veraz en su pensamiento y lo será también en sus palabras y acciones.

Cada persona debe alcanzar individualmente la verdad. Puesto que ella supone el bien social mayor, no podremos ser veraces en nuestro pensamiento mientras no nos entreguemos por completo a difundir la verdad. Con todo, esta tarea no compete exclusivamente a los individuos. Todas las instituciones, y especialmente la Iglesia, deben hacer todo lo posible por cultivar las mejores energías y el clima más adecuado para la búsqueda de la verdad y para su comunicación [42].

2. *Conciencia y verdad*

Parte esencial de nuestra naturaleza humana es el hecho de que hemos nacido para la verdad. El deseo innato de una plenitud de verdad cada vez mayor y de la unidad de las personas en la verdad es una parte de nuestra conciencia y de la reciprocidad de las conciencias. El individuo que anhela la totalidad e integridad en

apertura a la verdad puede ser ayudado o frenado por el mayor o menor nivel de deleite por la verdad que exista en su entorno.

Los discursos en los que Cristo se refirió a la hipocresía parecen indicar que existía una tendencia en todas las clases sociales a reprimir el deseo innato de veracidad. Federico Nietzsche opone el hombre de la probidad *(Redlichkeit)* a la inercia y falsedad de la multitud conducida por un instinto gregario. El autor mencionado dice que hablar de verdad y de los criterios acerca del bien tiene sentido cuando se produce una vuelta radical a la probidad [43].

Para Karl Jaspers la sinceridad es la conciencia saludable para la verdad. La honestidad y sinceridad con uno mismo es «el fundamento de la veracidad» [44]. La conciencia de la verdad impele a la persona a preguntarse, en primer lugar, por la verdad acerca de sí mismo, lo que es y lo que cree ser. «En todo lo que hace, la persona está acompañada por la conciencia de estar atado a la objetividad de su propio ser; y esta conciencia, este compañero, es él mismo» [45].

Viktor Frankl concibe el logos y el amor como dos aspectos de la misma realidad, del Ser mismo [46]. La persona humana jamás alcanzará plenitud y unidad interior si no sigue fielmente la conciencia de la verdad, si no lucha por encontrar la significación última de su vida. Nos encontramos a nosotros mismos y nuestra integración, si encontramos la verdad de nuestra vida en un amor que se trasciende a sí mismo. El encuentro genuino de personas no sólo está orientado hacia el logos, sino que ayuda también a los partícipes a trascenderse a sí mismos hacia el logos. «La trascendencia de la persona humana se realiza cuando ésta sirve una meta o cuando ama a una persona. Es decir, cuando está dirigida hacia el logos en sí mismo o al logos que se encuentra encarnado» [47].

La totalidad de la búsqueda y de los escritos de Abraham Maslow exploran, igualmente, la necesidad humana de conocer la verdad de uno mismo y de trascenderse a sí mismo en la búsqueda de la verdad y en el servicio a los demás [48]. Las necesidades más elevadas que empujan a las personas a la búsqueda del sentido último están sostenidas por la admiración, por la sorpresa, por el arrobamiento, por el pavor siempre que la verdad y la bondad se revelan a sí mismas. «El hombre inauténtico está poseído por las cosas y es incapaz de interpretarse a sí mismo a no ser como una cosa entre cosas» [49]. Pero la persona está marcada por la capacidad y por

la necesidad de reflexionar sobre su propio ser, en su condición de persona; al llenar esta necesidad interior se capacita aún más para cuestionar esa maravilla que piensa ser [50]. Nuestra capacidad de admiración, de ser llenados de pavor y de asombro, la conciencia de nuestra propia veracidad dependen de nuestra búsqueda incesante de la verdad existencial. En la búsqueda experimentamos nuestra finitud. Descubrimos nuestros errores, pero también nuestra capacidad para superarlos.

Nuestra conciencia de la verdad está amenazada de muchas maneras, como demuestra Heidegger en repetidas ocasiones. Podemos convertirnos en esclavos del flujo de los acontecimientos y de una forma impersonal de pensamiento que nos degrada a la categoría de cosa entre las cosas. Podemos ser arrastrados por el flujo de los acontecimientos, por las necesidades rastreras y por la superficialidad de la muchedumbre. Podemos comprometer seriamente nuestra propia capacidad para la verdad dejándonos llevar por la inercia que tan frecuentemente celebra el triunfo del *status quo* y de doctrinas y opiniones estereotipadas [51]. Podemos convertirnos en parte de un grupo, de un partido, de una secta religiosa y sacrificar la buena fe a la llamada «fe». Sin embargo, no puede existir el dilema entre «fe» y buena fe; en estos casos, se trata, simplemente, del sacrificio de la buena fe a la fe equivocada. Únicamente una fe muerta o sectaria puede exigir tal sacrificio. Privada de la sinceridad, la «fe» se convierte en pura obediencia o en demencia [52]. La fe en sentido religioso o la dedicación a una causa grande puede ir más allá de la razón, pero nunca podrá chocar con la razón.

El egoísmo rastrero, reforzado por un entorno o instituciones en que los únicos maestros son los binomios dolor y placer, promesa y amenaza, puede llevar a una estructura herética de la conciencia. Una conciencia de estas características, deformada, se fija de manera especial en el premio o en el castigo y, partiendo de ellos, en la verdad. Con un tipo selectivo de pensamiento verá únicamente lo que permite el dominio del binomio dolor y placer. La Iglesia y todos los estamentos de la sociedad deberían llegar a comprender el gran daño que sufren las relaciones humanas y la verdad de la conciencia de las personas cuando predominan tales refuerzos de la conducta [53].

Jaspers insiste en que una de las fuentes de engaño, de error y de mentira es la limitación humana. Pero justamente esta experiencia de finitud puede convertirse en el incentivo más poderoso para

la búsqueda de la profundidad de la verdad, verdad que encierra en sí todas las cosas [54]. Esta búsqueda no es un salto ciego, sino una respuesta valiente a la más profunda necesidad de la conciencia-verdad. Con todo, no llegaremos a la verdad por el camino de la especulación o de la teoría. Este encuentro se realizará si permitimos que la verdad nos queme, nos purifique y exija de nosotros una dedicación total. El creciente deseo de una verdad siempre mayor, el anhelo por aquella verdad que da fruto en nuestra vida son el criterio más seguro de que nuestro encuentro con la verdad es auténtico.

Fecundidad no es sinónimo de utilidad. Cuando se persigue la utilidad como criterio y motivo principal, la persona ha cerrado su mente a la región de las verdades más elevadas y se ha incapacitado para buscar de manera auténtica el sentido último de la vida. Como criterio, la fecundidad funciona de manera diferente en cada una de las regiones de la existencia, pero es impensable que pueda llamarse «verdad» algo que no produce fruto en algún nivel [55].

El capítulo 15 del Evangelio de san Juan emplea con repetida frecuencia el criterio de la fecundidad. Todo el que permite que la palabra de Cristo habite en él y que le transforme dará fruto con gozo, el fruto del amor y de la justicia. Los apóstoles son animados a continuar y producir fruto, que perdurará. El Padre limpia cada rama que da fruto para que dé aún más fruto. De igual manera, el apóstol de los gentiles habla del fruto, de la cosecha del Espíritu. Los que renuncian a su propio egoísmo y son guiados por el Espíritu producirán la cosecha de «amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre y templanza» (Gál 5,22-23).

3. *Los diversos niveles de verdad*

La fe en la creación por la palabra de Dios y la fe en la Palabra encarnada empujan al creyente a tomar en cuenta todas las dimensiones y niveles de la verdad. Dios no se ha limitado a hablar de diversas maneras por medio de los profetas; habla también por medio de la creación y de la historia del mundo.

Nuestra cultura actual está marcada por la diversificación de géneros y áreas de conocimiento, cada una de las cuales tiene sus propias leyes y exigencias que deben ser respetadas y reconocidas

en la prosecución de la verdad. Hace tiempo que la teología dejó de considerarse reina de las ciencias, pero continúa reflexionando sobre las diferentes realidades y sobre las múltiples formas de aproximarse a ellas; intenta conducir a un mejor conocimiento de Dios y a un mejor servicio al prójimo.

El reconocimiento de la autonomía de las diversas esferas del conocimiento no se realizó sin conflictos. El concilio Vaticano II declara: «Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el legítimo sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe» [56].

Pero mientras que en una época de transición los teólogos fueron incapaces de comprender la diferencia del planteamiento de la ciencia empírica, actualmente la dificultad radica en el rechazo de muchos científicos a reconocer cualquier otro planteamiento de la verdad que no sea el suyo.

El método de la ciencia positiva es impresionante. Es empírico en un doble sentido. Sus teorías no sólo se basan en la percepción de los datos y de los procesos; además están verificadas constantemente por una investigación empírica más profunda. También el conocimiento filosófico y religioso se basa en la percepción y en la experiencia, pero no puede ser verificado por medio de la experimentación empírica. Por consiguiente, se necesitarán tipos de pensamiento totalmente diferentes para ambas esferas.

El término «cientifismo» expresa las diversas formas de reducciones. Desde Descartes y Locke, algunas escuelas de filosofía han aceptado la convicción de que la experiencia es el reflejo de la verdad y que, por consiguiente, *el* sistema de reflexión puede fundarse únicamente en las ciencias naturales. «El cientifismo es una filosofía de la experiencia que ha olvidado su propio origen» [57].

Durante algún tiempo después de Augusto Comte existió una tendencia según la cual la combinación de todas las ciencias basadas en la experimentación sería el reflejo completo de la realidad. Fueron momentos de enorme optimismo; se pensaba que si las diversas ramas de las ciencias estaban gobernadas por el empirismo, todas encajarían perfectamente y harían visible la totalidad de la realidad, la «verdad». Encontramos aún este reduccionismo, incluso, en los campos de la psicología y de la psiquiatría. Adoptando de la manera más completa posible los métodos y perspectivas de las ciencias empíricas naturales, muchos psicólogos y psi-

quíatras actúan prácticamente con la convicción metafísica implícita de que la persona debe ser estudiada como una cosa dentro de otras cosas[58].

Una ciencia se distingue de las demás por la clase de cuestiones que plantea. El hombre técnico está interesado en cómo dominar el mundo. Si ha capitulado ante los puntos de vista del cientifismo, la persona humana ha dejado de ser un sujeto y se ha convertido en objeto para él. El carácter subjetivo no puede ser expresado en categorías de cantidad. Para los científicos de esta categoría, las personas son funciones en un sistema de instrumentos y, en cuanto tales, pueden ser calculadas y medidas.

El cientifismo no sólo es un error que queda en la mente; puede *convertirse en una mentalidad invasora que configure todas* las relaciones que mantenga una persona con la realidad. Las personas excesivamente preocupadas y ocupadas con dominar el mundo pierden la capacidad de admirarlo. A medida que se adueñan del mundo por medio de la tecnología se incapacitan para percibirlo y recibirlo con gratitud[59].

Para recibir la verdad concerniente a la significación última se precisa la gratitud. Pero para las personas preocupadas por la tecnología, el mundo no es algo que debe ser recibido, sino conquistado. Todo esto no es culpa de la ciencia empírica o de la tecnología como tal; es, más bien, la consecuencia de dar valor absoluto a lo que es relativo y de tomar este planteamiento como la totalidad.

Aunque este planteamiento no se dé en el plano teórico puede suceder en el práctico, e incapacitar para acercarse a un tipo de conocimiento más elevado. Cuanto más elevado es el rango o nivel de una verdad, más intensas son las exigencias que plantea a la persona, no sólo a su inteligencia, sino a la totalidad de la persona. La verdad que excede el nivel de la técnica debe ser recibida con agradecimiento y con la disposición de trabajarla por sí mismo y no con fines exclusivamente utilitarios[60].

Un economista sobresaliente, E.F. Schumacher, sostiene que una revisión saludable de la economía es posible únicamente mediante una conversión a la verdad total que entienda radicalmente la tecnología como *medio* para la humanidad; afirma que la libertad podrá ser restaurada dentro de la economía cuando se tenga una visión más amplia de la humanidad. «La humanidad dispone de una cierta libertad de elección; no está atada por tendencias, por la "lógica de la producción" o por cualquier otro tipo de lógica

fragmentaria. Está atada por la verdad. La libertad perfecta se encuentra únicamente en el servicio; incluso aquellos que nos piden hoy "que liberemos nuestra imaginación de las ataduras del sistema imperante" se equivocan al señalar la manera de reconocer la verdad»[61].

Las ciencias empíricas y las matemáticas, importantes en la vida de las personas, no se plantean cuestiones de la significación última ni pretenden una visión totalizante de la vida. Con todo, las experiencias históricas demuestran que esas ciencias pueden cumplir con sus cometidos si dejan espacio en las mentes de las personas, si respetan la imaginación y los empeños en la búsqueda de las verdades que pueden conferir una dirección a la totalidad de nuestras vidas.

Schumacher ha visto claramente que el reduccionismo, sea del tipo que fuere, actúa en contra de la libertad; que la apertura a la verdad en todas sus dimensiones y niveles es liberadora para cada una de las esferas y niveles de verdad y de vida. La totalidad de visión y totalidad de la persona están íntimamente relacionadas.

4. *Tensión entre una visión más estática de la verdad y otra más dinámica*

El concilio Vaticano II subrayó el reconocimiento de que los diversos niveles de conocimiento y esferas de la realidad gozan de una cierta autonomía, y lo hizo como resultado de una visión más explícita de la fe, de los dogmas y de toda la realidad creada. «También sobre el tiempo aumenta su imperio la inteligencia humana, ya, en cuanto al pasado, por el conocimiento de la historia; ya, en cuanto al futuro, por la técnica prospectiva y la planificación... La propia historia está sometida a un proceso tal de aceleración, que apenas es posible al hombre seguirla. El género humano corre una misma suerte y no se diversifica ya en varias historias dispersas. La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis»[62].

Una moral que subraye la libertad y fidelidad creativas no puede ignorar estos problemas ni las tareas que imponen.

a) Concepto bíblico de verdad y concepto griego

En la concepción helénica, la historia es un ciclo que se repite eternamente. La verdad platónica habita entre las ideas eternas. Hasta que la cultura griega no entró en contacto con otras culturas avanzadas no fue sacudido el carácter estático del pensamiento griego.

La visión bíblica es totalmente diferente. La teología del Antiguo Testamento es narrativa. La religión de Israel es su historia con Dios, con su presencia fiel. La palabra hebrea *emet* puede ser traducida por «verdad» y por «fidelidad». En la historia de la revelación, el descubrimiento de la verdad es la experiencia de la fidelidad creadora de Dios que llama a su pueblo a dar una respuesta similar.

La verdad dinámica es histórica. Aporta al presente las riquezas de las experiencia y reflexiones pasadas; el presente participa en el desarrollo gradual del conocimiento. La verdad en sí misma está eternamente en Dios, pero la verdad que dirige a la persona es un evento que acaece ahora y comporta en sí un sentido de continuidad. «El futuro tiene una dimensión abierta para nosotros, no sólo noéticamente —es decir, para nuestra comprensión—, sino también ontológicamente en el despliegue de la realidad» [63].

La persona humana toma parte como actor y como interpelado en el acto histórico de manifestación de la verdad. Los eventos futuros y el descubrimiento progresivo de la verdad contienen nuestros esfuerzos de conocimiento, nuestras decisiones y acciones [64].

Las personas deseosas de ser coactores en la libertad y fidelidad creadoras solamente pueden conocer en forma existencial la riqueza de la tradición en la presencia activa de Dios.

La dimensión histórica del conocimiento como descubrimiento de la verdad es múltiple. Se realiza una y otra vez pero no llega a completarse. Cada evento de descubrimiento de verdades importantes presupone una fase determinada de historia personal del sujeto cognoscente; historia interrelacionada con la historia colectiva de una cultura o de la humanidad en su búsqueda de una verdad mayor. «No existe verdad alguna que no tenga un futuro, ya que cada verdad abre nuevas brechas» [65].

Quien considere su propia verdad como absoluta en el sentido

dado al término por el idealismo ha dejado de tener una historia del conocimiento. Se ha vetado a sí mismo un descubrimiento más amplio de la verdad. Lo mismo podríamos decir de todo aquel que, siguiendo el sistema del realismo, cree que posee la verdad en sí mismo.

«Historicidad de la verdad no significa que lo que hoy es verdad deje mañana de serlo» [66]. Sin duda, mañana podré reconocer que lo visto por mí ayer era sólo asomo de verdad, no verdad real. Pero si veo hoy la verdad puedo albergar la esperanza de verla mañana con mayor plenitud. De esta manera, al abrazar la verdad de hoy no renuncio a la de ayer; ésta se hace más integrada y completa. Únicamente en este sentido la verdad es inmutable, incambiable para mí.

Así como los inventos técnicos tienen su momento oportuno, también las verdades éticas tienen su *kairos*. Cuando un gran genio anticipa el tiempo de un descubrimiento en una cultura no preparada aún para recibir esa verdad pueden originarse conflictos peligrosos. A veces es más provechoso permanecer temporalmente en silencio y preparar a los contemporáneos para que sean receptivos [67].

La comprensión adecuada de verdades existencialmente importantes presupone una madurez emocional, afectiva e intelectual y la disposición de responder a ellas con la propia vida. Así se comprende por qué la comprensión de la verdad está ligada a la historia del individuo y de la sociedad [68]. Todo ello prueba la importancia que tiene para nuestro acercamiento a la verdad, y para toda nuestra vida, la disposición a crecer, a aprender y a rectificar en un proceso continuado de conversión.

b) Importancia de la sociología del conocimiento

La sociología moderna del conocimiento estudia, empírica y sistemáticamente, la interrelación entre la configuración total de una sociedad pasada o presente, de una cultura determinada, y los procesos económicos y sociales, por una parte, y, por otra, el tipo de conocimiento, su crecimiento y decadencia, el énfasis en determinadas verdades y valores y la ceguera ante otros, etc... [69].

La teología no puede ignorar algunos de los descubrimientos de Max Scheler, fundamentales para la sociología del conocimiento. Existe una interdependencia e interrelación funcional entre las

múltiples formas de conocimiento y su distinto encuadre dentro de la realidad social total. Cada tipo de sociedad, cada grupo, cada época de civilización permite que se desarrolle de manera particular un sector de conocimiento adelantando a un primer plano algunas perspectivas particulares o una escala de valores concreta. El llamamiento de Scheler a intensificar el diálogo, la cooperación y la comparación entre las diferentes culturas y sus formas peculiares de acercarse a la búsqueda de la verdad se basa en esta intuición. Karl Mannheim le sigue, pero dedica más atención a comprobar cómo determinadas formas de conocimiento pueden y deben cambiar la sociedad y el curso de la historia [70].

George Gurvitch, al sintetizar los resultados de las investigaciones realizadas durante medio siglo, clasifica las formas de conocimiento de la manera siguiente:

1.ª Percepción y exploración del mundo externo.
2.ª Conocimiento de los «otros» y de «nosotros», del grupo y de las sociedades.
3.ª Conocimiento de sentido común.
4.ª Conocimiento tecnológico.
5.ª Conocimiento político.
6.ª Conocimiento científico.
7.ª Conocimiento filosófico.

A su vez, cada una de estas formas básicas puede tener equilibrios y tensiones diferentes:

1.ª Conocimiento más místico o más racional.
2.ª Conocimiento más empírico o más conceptual.
3.ª Conocimiento positivo o especulativo.
4.ª Conocimiento intuitivo o reflexivo.
5.ª Expresión simbólica o bien definida.
6.ª Conocimiento colectivo o individual.

Gurvitch entiende la interrelación no como causal en sentido determinista, sino funcional. Quedan, por consiguiente, abiertas todas las cuestiones de epistemología. Rechaza explícitamente la sociología marxista en la medida en que ésta considera el conocimiento y sus formas como superestructura creada por la infraestructura económica. Sostiene que la sociología empírica del conocimiento no favorece esta teoría.

Para Gurvitch tienen particular interés los roles jerárquicos que las diferentes formas de conocimiento tienden a tomar en los diversos tipos de sociedad y de cultura. Considera la configuración de cada forma de conocimiento y su rango jerárquico como parte funcional de la expresión total y de la regulación de una sociedad [71]. Del rico material existente, escojo aquí únicamente aquellos ejemplos que revisten interés especial para nuestro objetivo, que consiste en la comprensión de la verdad liberadora.

Gurvitch señala que el conocimiento de los otros, de nosotros, del grupo, tiene un rango relativamente elevado en la cultura urbana de la antigüedad. Sin embargo, su dimensión quedó fuertemente restringida por el tipo de sociedad. El extranjero, el esclavo y, en alguna medida, la mujer no eran incluidos o lo eran de forma totalmente accidental. En la estructura total de la India tradicional, el concepto del «otro» y de «nosotros» quedaba fuertemente restringido y estaba configurado por las castas y por el tipo de religión. La religión misma estaba marcada fuertemente y determinada prácticamente por este tipo de conocimiento de los otros y por la totalidad de la estructura social. Desde los tiempos de la revolución francesa, la moderna sociedad democrática y la cooperación internacional han dado prioridad al conocimiento «nosotros», que todo lo incluye.

En muchos de los países donde predominan las sociedades patriarcales ha ocupado un rango muy elevado el conocimiento de sentido común, mientras que, según Gurvitch, ocupa el último lugar en una sociedad de capitalismo planificado. En el capitalismo de libre competencia, ocupa un lugar un poco más elevado, pues encuentra más lugares de refugio.

La filosofía sistemática alcanza su lugar más alto y desarrollado en la cultura urbana de la antigüedad, en la época final del medioevo y en los tiempos modernos, donde tomó gran relieve en el esfuerzo por destronar o desplazar la teología. Dentro de la sociedad capitalista no ocupa lugares tan privilegiados.

En las sociedades capitalistas de libre empresa, las ciencias empíricas ocupan un lugar tan importante o más que la tecnología; por el contrario, en las sociedades capitalistas planificadas la tecnología y la ciencia política ocupan el primer lugar y son revestidas de una especie de configuración mitologizada.

La sociología del conocimiento no pretende ocupar el lugar de la epistemología (estudio o teoría de la naturaleza y fundamentos del conocimiento, con referencia especial a sus límites y validez).

Con todo, plantea preguntas atinadas a la epistemología y puede ayudarla a tomar tierra. Presiona a la epistemología a prestar mayor atención al conocimiento colectivo, no sólo al individual, a desafiar la dicotomía sujeto-objeto y a distinguir con mayor claridad los diferentes tipos de conocimiento cuando intenta determinar la cuestión de la validez. Indudablemente, forma parte de las tareas de la epistemología discernir si todas las diferentes perspectivas del conocimiento son igualmente válidas y cómo afectan a la cuestión de la validez las jerarquías encontradas otorgadas a las diversas formas de conocimiento. Debe prestar mayor atención a la cuestión de lo que debe prevalecer, si la continuidad, la diversidad o el contraste entre las diferentes formas de conocimiento, entre su jerarquía y perspectivas [72].

c) Algunas conclusiones para la teología especulativa y práctica

La sociología del conocimiento hace que tomemos mayor conciencia de que nuestro asentimiento a la fe no tiene como objeto una formulación, sino un misterio al que ella alude, como señaló atinadamente Tomás de Aquino [73].

La reflexión teológica actual no puede ignorar en modo alguno la sociología del conocimiento o de la moral. Nuestra fe en la unidad de la verdad no debe perder de vista jamás la pluralidad de planteamientos y comunicaciones culturales. El concilio Vaticano II repite la advertencia hecha por el papa Juan XXIII en un discurso pronunciado el 22 de octubre de 1962, al comienzo del Concilio: « ... los más recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía suscitan problemas nuevos que traen consigo consecuencias prácticas e incluso reclaman nuevas investigaciones teológicas. Por otra parte, los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y el mismo significado. Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trato pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología» [74].

Quien haya estudiado la sociología del conocimiento en una

dimensión histórica comprende de forma nueva que nadie, ni siquiera la Iglesia católica, tiene el monopolio de la verdad [75]. Como insistió Juan XXIII, después de haber experimentado con gran simpatía las diferentes expresiones y mentalidad de fe de los ortodoxos, los cristianos orientales, «es preciso realizar una labor esforzada para ayudar al pueblo... a cargar a hombros con el pasado, cambiar mentalidades, tendencias y prejuicios y, si fuera necesario, examinar lo que el tiempo, la tradición y las costumbres han incrustado, posiblemente, en la realidad y en la verdad» [76].

La sociología del conocimiento nos ayuda a comprender mejor la importancia de lo que dice el concilio Vaticano II en su decreto sobre el ecumenismo acerca de una complementación de puntos de vista y de doctrinas en diferentes partes de la cristiandad y sobre la jerarquía de verdades [77]. Esto no significa caer en una postura de falsa conciliación; por el contrario, puede ayudar en gran medida a desterrar falsas interpretaciones nacidas de los contextos históricos.

La sociología del conocimiento puede también alertar a los teólogos sobre el peligro de seguir las tendencias imperantes en su entorno cultural sin haberlas sometido previamente a una crítica severa. Al mismo tiempo, les dará una mejor comprensión de la legítima diversidad de las escuelas teológicas, como las de Alejandría y de Antioquía en la antigüedad; caerían en la cuenta del grave peligro que correría su función si permiten ser presa del antagonismo.

La sociología del conocimiento puede representar para todas las instituciones importantes, incluida la Iglesia, una seria advertencia a mantenerse en guardia frente a la tentación de atribuir al conocimiento de dominio un puesto demasiado alto en la jerarquía del conocimiento, lo cual debilitaría su capacidad de responder a las nuevas necesidades [78]. Karl Rahner llama la atención sobre la pobreza de la argumentación moral, motivada por la inercia de los teólogos y por el inmovilismo de las instituciones. «Una parte de la historia trágica de la Iglesia consiste en que, en la práctica y en la teoría, defendió normas morales con malos argumentos debido a las convicciones problemáticas, e históricamente condicionadas, debido a los "prejuicios", en lugar de luchar por superarlos llevada de su propia iniciativa. Sólo cuando otras circunstancias históricas eliminaron esos prejuicios, surgió en la Iglesia una nueva convicción y actuó como si la visión nueva fuera evidente y jamás hubiera sido puesta en duda dentro de la Iglesia» [79].

5. *Objetividad y subjetividad: cuestiones de epistemología*

No pretendemos entrar en discusión con todas las diversas escuelas de epistemología. Con todo, para comprender mejor lo que es la relación liberadora con la verdad, debemos abordar algunas de estas cuestiones.

La escuela de la fenomenología existencial, a la que yo tanto debo, se coloca en una posición equidistante del subjetivismo y del objetivismo. Subraya la subjetividad pero poniendo el acento en la *inter*subjetividad. Desde un punto de vista existencial, el enriquecimiento viene tanto del individuo como de la comunidad. Efectivamente, cuando una persona se abre a la verdad participa en un diálogo. Su propio juicio le dicta la implicación existencial, pero su apertura creativa a la verdad acaece dentro del campo de la reciprocidad de perspectivas [80].

El descubrimiento de la verdad tiene lugar en un sujeto y por medio de él. El sujeto, la persona pensante, desempeña un papel importante en este evento. Aunque, como creyentes, no olvidamos a Dios —la verdad, que se halla siempre en el origen de la verdad misma y de su revelación—, sabemos que su presencia es trascendente y no podemos ignorar las intersubjetividades humanas. Cuando busca la verdad y la alcanza, el sujeto es deudor de todos los que han participado en la búsqueda y en el discernimiento de ella.

Todo esfuerzo por distanciarse de los sujetos restantes para confiar en que uno se encuentra en la objetividad es un engaño funesto. Cada persona debe encontrar su propia verdad, el sentido íntimo de la vida, pero el camino está marcado por la intencionalidad compartida con los otros que buscan, igualmente, la verdad. Ser desagradecidos con los demás que comparten la verdad o no participar en su búsqueda equivale a expulsarse uno mismo del paraíso de la verdad. Por esta razón consideramos contradictoria una metafísica objetivista [81]. El descubrimiento de la verdad existencial concierne a la totalidad de la persona, a su conciencia y a su reciprocidad con las conciencias de los demás. Esto significa que nadie puede actuar con arbitrariedad o con fría indiferencia.

Quien considere la verdad de un ser humano como una adecuada imagen de la realidad en sí misma, o verdad en sí misma, reflejada en un espejo, ignora la implicación creativa del sujeto y su deuda con los demás, sin los que jamás llegaría a alcanzar la verdad. El camino para comprender la apertura al Otro, a la

Verdad absoluta, es la creatividad en la receptividad, en la apertura a los otros. Cuando una persona está implicada creativa y receptivamente en el descubrimiento de la verdad, comprende que ella no es el Señor del ser, sino únicamente el pastor del ser; entiende, igualmente, que su acto de descubrimiento es un acto de respuesta en corresponsabilidad (intersubjetividad). «Toda verdad es subjetiva en el sentido que la verdad es objetiva para un sujeto. La subjetividad para un sujeto es, sin duda, mucho más objetiva que en la interpretación del objetivismo» [82].

La filosofía objetivista, más que cualquier otra epistemología, subraya que la persona está atada por la verdad misma. Este aspecto puede ser exagerado de tal manera que se llegue a pensar que las verdades humanas parezcan ser iniciativa absoluta de la realidad objetiva. «El sujeto se retira "humildemente", como observador imparcial, en el sentido de que se considera a sí mismo capaz de aislarse del evento de la verdad. Entonces la verdad objetiva se convierte en sujeto objetivo para nadie... A pesar de todo, el objetivista presume. El "humilde" sujeto se envanece pensando ser el exponente de la objetividad. Entonces la humildad se convierte en absolutismo; efectivamente, todo lo que dice el sujeto se atribuye a la iniciativa de la objetividad misma» [83].

El objetivista cree poder eliminar todos los riesgos implicados en un descubrimiento creativo de la verdad. Con todo, no existe riesgo mayor para la verdad que identificar el pensamiento propio con la objetividad absoluta, ignorando por completo el condicionamiento psicológico y sociológico al que está sometido todo sujeto. La persona no es un fotógrafo de la verdad y ésta no se imprime en la mente y en la voluntad de quien no está dedicado a ella o no se encuentra totalmente entregado a su descubrimiento.

El objetivista olvida con demasiada facilidad las condiciones necesarias para descubrir la verdad. Viktor Frankl escribe: «El ser se manifiesta y descubre únicamente cuando me vuelvo hacia él y me dedico por completo a él; esta dedicación debe ser hecha con amor. No es puramente casual que en hebreo se emplee la misma palabra para hablar del conocimiento y de la unión conyugal. Según Max Scheler, "el acto de conocimiento va precedido por un acto de amor. Me gustaría añadir: en la naturaleza existe una tendencia más acusada por aquella forma del ser espiritual cuya espiritualidad consiste en estar con".» [84]

Karl Jaspers ve en todo conocimiento humano una discrepancia entre sujeto y objeto hasta que uno se abre a la verdad que

lo abarca todo. Sólo mediante un «salto» entra el conocimiento humano en contacto con la Verdad absoluta, la trascendencia. Al dar ese brinco, la persona deja a un lado la superficialidad y se encuentra a sí misma en la verdad.

La Verdad, trascendente y omnipresente, exige. «La verdad se abre al amor; viene a un primer plano en la decisión de que ha sido ganada en el amor» [85]. Esta verdad, esta trascendencia que da significación a toda verdad y ayuda a la persona a superar la discrepancia entre sujeto y objeto, jamás es mero objeto. Debemos conocer sus limitaciones. Únicamente entonces será capaz la persona de experimentar la unidad como algo que le es dado y le hace capaz de darse. En esta clase de conocimiento se esconde una verdad existencial profunda: «Solamente el amor puede descubrir el ser y la verdad. La verdad en su totalidad es accesible únicamente al amor total. La verdad da su respuesta final por medio del amor» [86].

D) Veracidad y discreción en la comunicación

Hemos visto ya que la veracidad en el ser y en la búsqueda de la verdad está relacionada esencialmente con la participación de la verdad y, por consiguiente, con la comunicación. A continuación, vamos a estudiar la comunicación de la verdad. Vamos a fijarnos de manera especial en la tensión que puede surgir entre la veracidad y la discreción. El compromiso personal interior en favor de la verdad y del amor se expresa en la franqueza, en la rectitud y en la simplicidad; pero en un mundo malo, es necesaria gran prudencia y discreción, como recomendó Jesús: «Mirad que yo os envío como ovejas en medio de lobos. Sed, pues, prudentes como las serpientes, y sencillos como las palomas» (Mt 10,16). Sean cuales fueren las dificultades y complejidades de la vida, la franqueza y la sencillez genuina de carácter se revelan en nuestro propio lenguaje y en todo nuestro comportamiento. Se opone a la duplicidad, a la discordia y a la perfidia.

1. *A imagen y semejanza de Dios*

El lenguaje verdadero debe estar inspirado por la palabra divina, pues tiene que ser reflejo e imitación de ella. Debe ser visto

bajo esa luz tanto en su origen dentro de nosotros (la palabra mental, nuestro conocimiento) como en su objetivo (la revelación intercambio del amor).

Nadie ha enriquecido tanto en este punto la doctrina de la Iglesia como san Agustín. Así como la Palabra eterna está con el Padre y lo revela, así nuestra veracidad exterior es revelación de la interior. «La palabra que resuena exteriormente es signo de la que ilumina interiormente: esta última merece por antonomasia el nombre de palabra» [87]. Como la Palabra eterna toma carne humana para manifestarse, también la palabra audible debe ser en alguna manera encarnación de la palabra mental: «Cuando, por consiguiente, la palabra contiene lo que se encierra en el conocimiento, tenemos una palabra verdadera, lo que se busca y pide al hombre. En efecto, en tal circunstancia existe en el conocimiento lo que está también en la palabra y falta del conocimiento lo que está ausente de la palabra. Aquí podemos decir: "Sí, sí; no, no" (Mt 5,37). De esta manera, esta similitud de la imagen que ha sido creada se aproxima lo más posible a la similitud de la imagen engendrada, por la que se declara que Dios Hijo está en todas las cosas sustancialmente igual que el Padre» [88].

Es cierto que nuestra palabra externa es incapaz de expresar exhaustiva y precisamente nuestra palabra interior; de igual manera que nuestro conocimiento interior es incapaz de captar comprensivamente la plenitud de la realidad. Con todo, debemos preservar la similitud divina dentro de nosotros con tal fidelidad, que nada se encuentre en nuestra palabra exterior que contradiga nuestra palabra interior de conocimiento o la pureza de nuestras intenciones. «Dios Padre, el progenitor, ha expresado de tal manera lo que él es en su propia Palabra coeterna y Dios Hijo, su Palabra misma, no tiene en su sustancia nada de más o de menos que aquel que, sin decir mentira sino verdad, ha engendrado la Palabra» [89].

Dios Padre se expresa plenamente sólo en su Palabra. Mediante la creación y la revelación nos hace participar de su verdad de manera parcial y gradual. Este carácter gradual no está en contradicción con la verdad. La Palabra de Dios, el Hijo del Padre, no puede mentir. «Esta Palabra jamás podrá contener algo falso, porque es inmutable, porque procede de lo que procede, "porque no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre" (Jn 5,19)» [90].

Jesucristo, la Palabra encarnada, permanece absolutamente fiel

incluso cuando no se revela a los que no buscan la verdad sinceramente. Él no echa «perlas a los cerdos» (Mt 7,6). Él, siempre veraz y fiel por antonomasia, alaba al Padre, fuente de toda verdad, por haber ocultado a los sabios y arrogantes lo que reveló a los pequeños y a los humildes (Mt 11,25). Como fuente y norma de toda comunicación veraz nos entrega la ley de la veracidad: que nada en nuestra manifestación de palabra o de obra contradiga la veracidad amorosa ni la intención de nuestra mente. Con todo, no estamos obligados —a veces incluso no está permitido— a expresar todo lo que tenemos en nuestra mente.

Cuando tratamos de encontrar una norma moral adecuada de la verdadera comunicación vamos más allá del puro concepto psicológico del lenguaje verdadero (conformidad de palabra y de mente), llegamos hasta la fuente divina e intentamos comprender la meta y objetivo de la comunicación humana a la luz de la revelación divina. La meta es siempre la construcción de la comunidad humana en la verdad y en el amor. La comunidad intelectual, moral y espiritual puede existir únicamente en la armonía de la palabra y del amor. Cuando las palabras o las acciones no nacen del verdadero amor del bien de uno de nuestros semejantes son contradictorias; parecen ser comunicación, pero contradicen la comunión y el compañerismo.

Como norma última y guía de la verdad, la revelación divina nos enseña no sólo la primacía de la veracidad interior, sino también la unidad inseparable de la veracidad interior y de la comunicación amorosa. Emplear sin amor los hechos y las verdades a medias destruye nuestra veracidad interior y pone en peligro la comunidad. La persona auténticamente veraz no puede tratar la verdad de manera fría y calculadora; la privaría de corazón y de alma.

Es necesario que la discreción guíe todas nuestras comunicaciones por medio de la palabra, del gesto y de las acciones; únicamente entonces compartimos verdaderamente el conocimiento y la búsqueda de la verdad que supera todas las diferencias, hace desaparecer los abismos, desenmascara la hipocresía, cura las heridas, crea mayor unión entre los miembros del cuerpo místico y testimonia a favor de nuestra misión de ser uno en la verdad y en el amor, a imagen y semejanza de Dios. La discreción es la sensibilidad del amor verdadero en la persona dedicada a la verdad y a la comunicación verdadera.

Una teología moral realista debe cimentarse en nuestra creación y recreación en la imagen y semejanza de Dios, pero debe tener siempre presente nuestra desemejanza, nuestra necesidad constante de purificación, nuestra vida en medio de un mundo perturbado y, a veces, malo.

La sinceridad y el candor ponen de manifiesto una apertura de corazón que nada tiene que ocultar. Pero, a medida que una persona progresa en la senda bendita de la pureza de corazón descubre con mayor claridad la necesidad de ulterior purificación en su pensamiento y en sus deseos, comprende con mayor perfección que no puede revelarse a cualquiera y en cualquier momento. Mientras confiesa humildemente sus pecados ante Dios y en el sacramento de la penitencia, pone gran empeño en que sus palabras y acciones comuniquen diariamente sólo lo mejor de él. Más aún, incluso la persona sincera y justa —a pesar de toda su buena disposición a la apertura— debe mantener ocultas muchas cosas por consideración amorosa a sus semejantes. En consecuencia, la apertura debe estar temperada por una reticencia que ahorre a los otros unos motivos de malestar, evite ocasiones de turbación, no ponga en entredicho las buenas acciones de las personas astutas o maliciosas ni ponga en peligro las buenas reputaciones, tan necesarias para la cooperación en la vida, en la lucha por la conquista de la justicia y de la paz.

El arte del silencio es una fuente profunda y clara de comunicación veraz. Quien no sabe cómo guardar silencio para permitir que las grandes verdades y problemas de la vida maduren dentro de él es incapaz de llegar a una mayor similitud con Dios compartiendo la verdad con otros. El silencio es una comunicación misteriosa con la fuente de toda verdad y una apertura amorosa a los demás. En el silencio florecen la verdad, el amor y los poderes personales de comunicación; por el contrario, la locuacidad priva a las palabras de su gravedad y profundidad, lleva frecuentemente a la superficialidad, a la indiferencia ante la verdad y, en consecuencia, distorsiona las relaciones.

2. *¡Ay del mentiroso!*

En la Sagrada Escritura la veracidad aparece ocupando uno de los lugares más elevados en la jerarquía de valores. Se concibe la historia como una batalla entre la verdad divina y el mentiroso (Satán, personificación de la falta de veracidad y de fidelidad) y todos sus secuaces. El mandamiento «No darás testimonio falso

contra tu prójimo» (Éx 20,16; Lev 19,12) protege al pueblo de Dios contra las mentiras malignas y dañinas y contra las infidelidades. «El Antiguo Testamento condena la mentira en cuanto contradice y destruye la comunidad basada en la fidelidad que la persona debe a Yahveh y a sus semejantes» [91]. La falta de veracidad contradice agresivamente la alianza que une al pueblo de Dios y exige fidelidad y fiabilidad [92]. La fidelidad y la veracidad ante Dios y ante los demás son la respuesta agradecida al don de la alianza.

El Nuevo Testamento revela a Jesucristo, alianza y testigo fiel. El creyente comparte su verdad salvadora y su misión de dar testimonio fiel; el mentiroso no puede participar de esta alianza.

Los impresionantes pasajes que hablan de la exclusión de los mentirosos del reino de Dios (1Tim 1,10; Ap 21,8; 21,27; 22,15) no tratan problemas como el de la mentira piadosa, sino de las ofensas de los que se abren a los engaños del maligno, el engañador, o de los que, por su conducta, contradicen la verdad que afirman por fe. Se trata de un engañarse a sí mismo de donde manan toda clase de mentiras [93].

Como normativa ideal básica, el Nuevo Testamento subraya el esfuerzo por una veracidad y una honradez ejemplares (Mt 5,37). El pecador, el hombre viejo (Ef 4,25; Col 3,9) debe dejar a un lado todo tipo de mentira que dañe la comunidad y la credibilidad. Ananías y Safira fueron castigados severamente porque intentaron engañar a la comunidad y adoptaron una actitud de hipocresía (Act 5,1-11).

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se contemplan los problemas de la veracidad y de la mentira a la luz de la fidelidad de Dios y de la respuesta de fidelidad con la que el creyente debe contestar a la alianza. Hasta tal punto la verdad y la fidelidad son una parte de lo que Dios ha escogido que «mentira» *(pseudos)* es un nombre equivalente a pecado y pecaminosidad (cf. Jn 8,44; Rom 1,25; 1Jn 2,21.27). De igual manera, *apate* puede significar decepción, ilusión, falacia, seducción (Mt 13,22; Ef 4,22; Col 2,8; 2Tes 2,10; Heb 3,13). Las palabras *skotos* y *skotia,* que significan oscuridad, dan a entender que la falta de veracidad conduce a la esclavitud del pecado (cf. Jn 1,5; 3,19; 6,17; 8,12; 12,35; 12,46; Act 26,18; Rom 13,12; 2Cor 6,14; Ef 5,8; Flp 5,11; 6,12; Col 1,13; 1Pe 2,9; 1Jn 1,16). Estos tres términos bíblicos significan la sujeción a la falsedad y, por inclusión, el acto individual de mentir o de engañarse a sí mismo y a los demás que emana de esta servidumbre y la agrava.

3. *Gravedad de los pecados de falsedad*

La falsedad, que se menciona en la Biblia con los términos *pseudos, skotos, skotia,* no es otra cosa que la opción fundamental en favor de la falta de veracidad en el ser, el pensar y el actuar. Los actos individuales que pecan contra la verdad en el ser, en la búsqueda de la verdad y en su comunicación son expresiones de esta opción fundamental y, por consiguiente, participan de su servidumbre y malicia. Con todo, si existe una opción fundamental en favor de la bondad y de la verdad, la gravedad de los pecados contra la verdad depende de la dirección del comportamiento. Cuando son incidentes en un proceso de decaimiento, de creciente falsedad, son pecados veniales graves que preparan, quizás, la opción fundamental en favor de la oscuridad, si no son ya un cambio decisivo. Si, por el contrario, la dirección predominante es de conversión continua hacia una mayor luz, hacia una fidelidad mayor, los pecados contra la búsqueda y comunicación de la verdad deben ser juzgados de distinta manera.

Si tenemos en cuenta la debilidad humana, existe la presunción de que las mentiras corrientes de una persona, cometidas por debilidad y sin ánimo de dañar al prójimo, son únicamente faltas veniales [94]. Es, sin embargo, peligroso afirmar con Kern que la mentira no va generalmente contra el orden del amor y que, por consiguiente, es sólo pecado venial [95]. Esto es particularmente desorientador en una ética de los actos que no toma en cuenta las actitudes. Podemos afirmar, sin embargo, que las personas que se preocupan de obrar la verdad y la veracidad pueden esperar siempre no haber cometido pecado mortal por falsedad si continúan esforzándose en la dirección recta. Este planteamiento está en consonancia perfecta con la gran tradición representada, por ejemplo, por Agustín y Tomás de Aquino. Con todo, la tradición ha prestado atención a la pregunta formulada por san Agustín, quien preguntó si un hombre perfecto puede no cometer un pecado mortal cuando, en libertad y conciencia plenas, dice una mentira ordinaria o corriente [96].

La tendencia de algunos moralistas a tomar la sinceridad en la comunicación menos seriamente que la protección contra la propiedad ajena choca directamente contra la cita «Mentir es, por su propia naturaleza, un pecado grave, al igual que el robo, la calumnia o faltas similares» [97]. La falsedad se opone diametralmen-

te a la voluntad de Dios, que es la verdad en sí mismo, y a nuestra santificación en la verdad. Con todo, la insinceridad y la falsedad difieren por completo de un *lapsus* ocasional cuando, por presión repentina fuerte o por excesiva simpatía con los sentimientos de otra persona, decimos una mentira. Tales fallos no son signo de una falsedad fundamental [98].

Algunos moralistas han clasificado la «mentira jocosa» como pecado venial. A mi modo de ver, no se da mentira alguna en tales situaciones, puesto que cuando se dice algo hay que entenderlo en la totalidad de su contexto. Una forma jocosa de hablar puede proporcionar diversión a los que escuchan, ser exponente de sabiduría, provocar una risa sana, ser manifestación de una voluntad de aceptar la debilidad humana. En tales casos, la posible decepción inicial desaparece por lo que sigue a continuación y todo se convierte en una especie de comedia breve. Su valor depende de la gracia y sensibilidad hacia los otros. Nuestro vecino jamás deberá ser sujeto de humillación o de ignominia.

De ordinario, no debería censurarse como mentiras las fantásticas historias de los niños muy pequeños; ellos son incapaces de distinguir plenamente el mundo de la imaginación del campo de la realidad. Cuando el niño se encuentre en condiciones para distinguir, será ayudado gentilmente por el educador. Incluso cuando los niños mienten conscientemente, son víctimas del miedo, de la ansiedad, de una previa experiencia de desconfianza, de falta de confianza; o imitan, sencillamente, las prácticas de las personas adultas con las que están en contacto. La educación en la verdad será efectiva cuando se cimente en la ejemplaridad del educador, cuando crezca en una atmósfera de confianza y controlada suavemente por lo que respecta a la corrección y al castigo. Con todo, aunque el castigo pueda ser útil, no debería ser empleado cuando el niño admita con sinceridad y rectitud su falta.

En la mentira patológica está también fuera de lugar una actitud condenatoria. No sería correcto, por supuesto, afirmar que los psicópatas no son responsables de las mentiras que puedan decir; que un determinado tipo de psicópatas sufre de propensión compulsiva hacia la mentira. Con alguna frecuencia, en tales casos no están claramente marcados los límites entre la verdad, la imaginación y la mentira. La responsabilidad disminuye en proporción inversa al grado de enfermedad mental. Las personas que padecen estas enfermedades deben gozar de la misma tierna aten-

ción que se presta a los niños. Con todo, es preciso conducirles, paso a paso, a aprender y apreciar la veracidad.

4. *¿Es un absoluto moral la prohibición de mentir?*

La actitud de veracidad, y por consiguiente el veredicto de falsedad, son absolutos morales. Con todo, el problema consiste en saber si una persona veraz puede permitirse —en determinadas ocasiones de gran complejidad— decir algo que, en su propia convicción, no responde a la verdad o a toda la verdad. Caso de que se produzca esta situación, nos preguntamos por la valoración moral que debemos conceder a esta mentira. Está plenamente admitido que en un mundo desordenado puede existir, a veces, la obligación de mantener oculta una verdad o hechos verdaderos ante aquellos que desean únicamente abusar de ella para obrar la injusticia. Se trata, por consiguiente, de determinar qué tipo de lenguaje o de conducta debe adoptar la persona veraz a fin de mantener oculta la información en cuestión.

a) Escritura y tradición

El Antiguo Testamento condena frecuentemente la mentira; de manera especial cuando destruye la comunidad; pero habla también de las mentiras de los venerados patriarcas: de Abraham (Gén 12,11-13; 21,15), de Isaac (Gén 26,7-11), de Jacob (Gén 27,8-27), de David y de su amigo Jonatán (1Sam 26-29).

Parece que estas mentiras, al menos algunas de ellas, no merecen la desaprobación de la Biblia. Las comadronas que salvaron a los niños hebreos con mentiras son alabadas como «mujeres temerosas de Dios». «Dios dio prosperidad a las comadronas. Les dio hogar y familia propia porque le temieron» (Éx 1,15-21). De igual manera, las Escrituras alaban a Judit por el ingenio que demostró para engañar a Holofernes y a sus soldados y, de esta manera, salvar a su pueblo (Jdt 10).

En el Nuevo Testamento no existe lugar alguno en el que sea alabada o aprobada la mentira. Por otra parte, en ninguno de los numerosos textos en los que se ensalza la veracidad y se condena a los mentirosos se sugiere que la conducta mentirosa de las comadronas de Egipto haya sido recta. Podemos afirmar que, a la

luz plena de la revelación en Cristo, la mayoría de las mentiras de los patriarcas no habría recibido aprobación implícita. Sin duda que se produjo un crecimiento de conciencia respecto del alto valor de la sinceridad.

En la tradición cristiana no hay uniformidad en este punto [99]. La tradición más antigua sobre la prohibición absoluta o no absoluta de mentir deriva de la filosofía griega y de pasajes del Antiguo Testamento similares a los que hemos contemplado. Si dejamos a un lado a Aristóteles y a Sófocles, difícilmente encontraremos un representante notable del pensamiento griego que condene la mentira como absolutamente contraria a la ley.

Apoyados en este trasfondo cultural y, especialmente, en el hecho de que las mentiras de los patriarcas no son desaprobadas expresamente, grandes padres de la Iglesia, Orígenes, Crisóstomo, Hilario y Casiano, tuvieron interés en justificar, al menos, el uso de «mentiras oficiosas» en determinadas circunstancias, cuando son pronunciadas por motivos totalmente alejados del egoísmo y se busca con ellas la ventaja de uno de nuestros semejantes.

Entre los padres de la Iglesia nadie prestó mayor atención a este tema ni ha influido más fuertemente en la tradición posterior que san Agustín. Ya en su obra *Soliloquios* [100] indica claramente que el intento de engañar pertenece esencialmente a la definición de mentira. En el año 395 escribió su obra *Sobre la mentira*. Es evidente que considera la «mentira jocosa» como falta contra la veracidad [101] o como mentira en sentido moral. Podemos afirmar, por consiguiente, que, en principio, Agustín no admite excepción a la prohibición de mentir; se trata de algo absoluto. Sin embargo, cuando entra en cuestiones concretas es menos consecuente. Es admisible «la mentira que no ofende la religión, el sentimiento recto y benévolo, dicha en interés de la castidad del cuerpo» [102].

En su obra *Retractaciones* [103], Agustín se censura por la falta de claridad en la obra anterior. Veinticinco años después de *Sobre la mentira*, escribió la obra *Contra la mentira*. En ésta, expresa con toda claridad la validez absoluta del mandamiento que obliga a decir la verdad y prohíbe mentir, incluso, para proteger la ortodoxia. El creyente considera a los incrédulos y herejes como su prójimo y, por consiguiente, jamás debe mentir contra ellos. Agustín reconoce que a la hora de evaluar es necesario prestar gran atención a la intención y a los objetivos; mantiene, no obstante, que ni siquiera el objetivo más elevado puede justificar una mentira, ya que ésta es objetivamente algo pecaminoso [104]. El mal no

puede ser compensado ni siquiera por el bien que esperamos derive de una acción moralmente equivocada [105].

En su comentario a los Gálatas, san Jerónimo justificó la mentira oficiosa en situaciones serias. Sin embargo, en la famosa controversia mantenida con san Agustín parece haber sido ganado por los puntos de vista de éste [106]. La teología posterior es unánime en el seguimiento de la doctrina de Agustín. Declara de manera irrevocable que cualquier manifestación conscientemente falsa va contra la ley.

A pesar de la enorme reverencia que Lutero sintió por san Agustín, se apartó de esta tradición. «Una mentira bien intencionada en favor del bien y de la Iglesia, una mentira en caso de necesidad, una mentira útil, una mentira motivada por la servicialidad, no va contra Dios» [107]. A pesar de esta valiente declaración, J. Grisar exagera cuando acusa a Lutero de construir «nada menos que una teología de la mentira» [108]. La mayoría de los luteranos sostiene la doctrina de Lutero. Subrayan, no obstante, la necesidad de mantener la veracidad interior y de condiciones estrictas que den a la situación concreta el carácter de excepcionalidad. Calvino y sus seguidores se mantienen fieles a la tradición agustiniana; juzgan como mala cualquier mentira.

b) Ulteriores esfuerzos de reflexión

Desde los tiempos de Hugo Grocio y de Samuel Puffendorf ha ganado amplia aceptación en los círculos protestantes la distinción entre mentira que engaña injustificadamente al prójimo reteniendo la verdad a la que tiene derecho, y el *falsiloquium* (lenguaje falso), expresión conscientemente falsa cuando no está en juego el derecho a la verdad en la otra parte. Este último caso ha sido considerado como moralmente indiferente. Desde un punto de vista práctico, la restricción puramente mental, defendida por numerosos teólogos católicos en el siglo XVII, no difiere del *falsiloquium*, que fue condenada por el Santo Oficio en 1679 [109]. La condenación fue provocada por la laxitud que justificaba esta restricción puramente mental. Los autores protestantes la acusaban de encerrar elementos de hipocresía, ausentes, generalmente, en la teoría del *falsiloquium*.

En tiempos más recientes, numerosos teólogos católicos respetables han distinguido entre una expresión falsa moralmente jus-

tificable y la mentira [110]. Casi todos los defensores de la anterior posición mantienen como principal razón y como condición clara el que la otra parte no tenga derecho a recibir la información detallada y que no exista otra forma de mantener oculta la verdad cuando es obligado mantenerla en secreto. Escribe Laros: «En la definición de mentira debe entrar la violación patente del derecho a la verdad por parte de la persona inquirente» [111].

En un estudio excelente sobre el problema de la «absoluta utilidad de mentir», Karlheinz Peschke se concentra en la «afinidad de la veracidad y de la falsedad» [112] y presta especial atención a los nuevos estudios sobre la psicología del lenguaje [113]. El mencionado autor concluye que, en algunas situaciones complejas, la persona más sincera no se siente atada por la expectativa, generalmente válida, de una información veraz si su comunicación causaría daños innecesarios. Así como una persona puede hacerse indigna de la promesa que le fue hecha, de igual manera puede darse una situación en la que no pueda o deba ser respetada la promesa general de veracidad, inherente al lenguaje y a las relaciones humanas.

Tengo la impresión de que debe prestarse atención especial a la psicología y filosofía del lenguaje y de la comunicación en general. Un ejemplo puede ilustrar lo que queremos decir. Durante el tiempo del nazismo, seguidores de Hitler, empleados del Estado, se acercaron a los hospitales y orfanatos católicos para preguntar a las enfermeras qué número de niños se albergaban en esos centros y cuántos padecían diversos tipos de enfermedades hereditarias. Siempre que se entregó una lista de esos niños, éstos fueron enviados a una cámara de gas. En muchos casos, sin embargo, las religiosas ocultaron este tipo de niños y respondieron que no tenían ninguno. ¿Mintieron? A mi modo de ver no existió mentira alguna, aunque el puro análisis de la expresión podría llevar al veredicto de «mentira», de «manifestación falsa». En aquella situación concreta, los hombres de Hitler preguntaban por algo que iba más allá de la significación obvia de las palabras pronunciadas por ellos. En realidad preguntaban: «¿Cuántos niños tenéis para las cámaras de gas?» La única respuesta posible a esta pregunta era: «Ninguno». Tenemos que considerar esta respuesta como comunicación veraz o negación legítima a informar. Las palabras tienen una significación dentro de su contexto; lo que en abstracto podría ser calificado como mentira o expresión falsa puede ser, en la realidad, la respuesta adecuada.

Axel Denecke —en una obra apreciable sobre la veracidad—

presenta criterios acerca de la mentira a un enfermo grave e incapaz en aquel momento de soportar una información verdadera [114]. No me parece artificial o evasivo juzgar como *no* mentira la ocultación temporal que el médico considera necesaria, si este ocultamiento forma parte de un proceso gradual de comunicación veraz. Si el médico oculta ahora alguno de los hechos, con la delicada intención de ayudar al paciente para que se prepare a recibir una información más completa, su conducta debe ser considerada dentro de la totalidad de la dinámica del contexto, en el que la totalidad discursiva es una comunicación gradual de la verdad [115]. Si, por el contrario, el médico da información falsa y no tiene intención alguna de comunicar la verdad, su conducta sería para mí una manifestación falsa inaceptable y, en el plano objetivo, una mentira inaceptable. La elección de las palabras, los gestos, el tono de voz, todo será diferente si el doctor decide sencillamente engañar al paciente o si pretende ocultar temporalmente la verdad para revelarla gradualmente, con amor y en el momento oportuno.

5. *El secreto*

a) Base y justificación del secreto

El tipo de teología y sus respuestas a las cuestiones intrincadas y complejas depende en gran manera de la conciencia que tenga el teólogo moral de la realidad del pecado en el mundo.

En una humanidad libre de pecado, las personas serían capaces de compartir su conocimiento, sus pensamientos y deseos con una gran sencillez. Se preocuparían únicamente de la ley del crecimiento. Pero, desgraciadamente, la revelación de Dios encuentra barreras en la inmadurez y en la situación pecadora de los que reciben su verdad. No siempre existe en la humanidad ni en la Iglesia un crecimiento continuado de conocimiento de verdad y de amor. Jesús revela a sus discípulos muchas cosas que los demás no pueden comprender. Con todo, al final dice a los privilegiados: «Todavía tengo muchas cosas que deciros, pero no podéis sobrellevarlas ahora» (Jn 16,12). Se advierte a los mensajeros de la buena nueva de Dios: «No déis a los perros lo que es santo, ni echéis vuestras perlas a los cerdos, no sea que las pisoteen con sus patas y luego se revuelvan para destrozaros a mordiscos» (Mt 7,6).

La debida reverencia a la fuente de la verdad divina nos im-

pide revelar la verdad cuando no existe la disposición conveniente para recibirla con sinceridad o cuando no podemos dar testimonio útil de la verdad. La comunicación de ella busca siempre la aceptación y la respuesta. Con las personas maduras pueden discutirse, provechosamente, para todos muchos problemas delicados e incluso agravios; en cambio, la discusión en público de los mismos problemas resultaría un desastre.

El respeto de la propia intimidad y de la vida de los demás es otro motivo importante para mantener en secreto determinadas cosas. A veces es preciso mantener nuestros mejores pensamientos, deseos y acciones en un «lugar secreto» (Mt 6,6), manifiesto únicamente al Padre, que ve lo secreto. Indudablemente, nuestras buenas acciones deberían conducir a las otras personas a alabar a Dios; esto es posible a condición de que, por el bien de la pureza de nuestros corazones, seamos discretos.

Es igualmente importante no caer en la tentación de hacer un espectáculo de los impulsos personales interiores que no han sido aún probados y aprobados. «La persona tiene derecho a emplear la máscara de calma exterior y de dominio de sí mismo. La persona que desemmascara su yo interior a las miradas de todos y consiente en conversar libremente acerca de sus pensamientos más íntimos, no puede encontrar su verdadero yo» [116]. El secreto y la discreción son necesarios no sólo para la propia paz, sino también para evitar el escándalo, la desconfianza y la obstrucción de las buenas iniciativas.

Cada uno debe tener en cuenta su propia flaqueza y la susceptibilidad de su prójimo. Las relaciones humanas jamás son perfectas, pero, si queremos mantener las mejores relaciones posibles, debemos permitir a nuestros semejantes decidir hasta qué punto quieren revelar su propia vida interior y aquello que les concierne íntimamente, como puede ser el caso de su vida familiar. Mientras no infrinjan los derechos de nadie, su secreto merece respeto absoluto. Deberemos evitar entregar armas, por nuestra indiscreción, a los enemigos de la verdad. Es aún mucho peor que espiemos los secretos de otras personas para emplearlos como arma secreta contra ellas.

Incluso en las empresas comerciales, la carencia de discreción puede ocasionar graves trastornos a todos los implicados, a familias y comunidades enteras. Nuestras normas morales acerca del secreto son, en gran parte, «ordenanzas de exigencia en un mundo trastornado». Por otra parte, sería falta grave basar nuestras relaciones más en la desconfianza que en la confianza. La preocupación por mantener reservado nuestro propio secreto y el de los demás debe estar animada siempre por una comprensión amorosa y por el esfuerzo común por crear un clima de confianza mutua. Todos nosotros necesitamos de otras personas en las que podamos confiar en un momento determinado. Sin embargo, tenemos que darnos cuenta perfectamente de cuáles son las personas en las que podemos confiar en las diversas circunstancias de nuestra vida. Cuando se trata de asuntos muy íntimos y serios podremos confiar únicamente en las personas que son discretamente silenciosas.

De todo lo dicho se desprende que un sentido auténtico de discreción y de silencio, y de sagrada vigilancia de los secretos que nos han sido confiados, deberá estar abierto simpáticamente a una confianza básica; jamás deberá deteriorarse en una reserva absurda.

b) Diversas clases de secreto

1. El secreto *natural* abarca todas las verdades ocultas o hechos cuya revelación, por la misma naturaleza del caso, violaría la justicia o la caridad.

2. El secreto *prometido* atañe a todos los hechos o verdades ocultas que uno ha prometido legítimamente no manifestar aunque no exista, aparte de la promesa, otra obligación de guardar el secreto. Pero cuando el secreto se convierta en algo totalmente carente de sentido o entra en conflicto con bienes o derechos ajenos superiores, cesa automáticamente la obligación de guardar la promesa.

3. El secreto *obligado* abarca todos los conocimientos adquiridos en condiciones y actividades que, por su naturaleza, exigen secreto. En este apartado debemos mencionar, de manera especial, el secreto de los médicos, de las comadronas, de los abogados, de los notarios, etc... El secreto más estricto y sagrado entre todos los secretos profesionales está protegido por el sigilo sacramental de la confesión.

Los sacerdotes y laicos elegidos por otras personas como sus directores espirituales, aunque no actúen como confesores, deberán considerar el secreto tan sagrado como el de confesión. En estos casos no sólo está en juego el daño que podamos ocasionar a una persona determinada; se trata también de no deteriorar la con-

fianza general en aquellos que son guías espirituales o ejercen profesiones que, por su naturaleza, exigen guardar secreto.

c) Obligaciones principales respecto del secreto

La reverencia y el amor nos prohíben intentar entrar en la vida íntima de nuestros semejantes o divulgar secretos que nos han sido confiados. La gravedad de este pecado está en proporción directa con el abuso de confianza, con la malicia del propósito y con la violación de la justicia y de la caridad implicadas en el uso de la información. Si la actuación ha estado motivada únicamente por la curiosidad y no existe intención de explotar los conocimientos adquiridos, nos encontramos aún dentro de una carencia seria de respeto a los demás, a no ser que se trate de un caso patológico.

Escuchar furtivamente a los otros o espiarles sin autorización es una forma de conducta totalmente censurable. Es una ofensa seria grabar o registrar observaciones confidenciales hechas en una conversación informal sin haber advertido al interlocutor y haber obtenido su consentimiento pleno. Cuando no se hace para dañar o exponer a otra persona, sino para protegerse o proteger a otro, la valoración moral es totalmente diferente. Para inmiscuirnos en el secreto de los otros debemos poseer buenas y justas razones; se trataría, por ejemplo, de evitar una grave injusticia que nos amenaza, un daño a nuestro prójimo o al bien común. Con todo, incluso en estos casos, los medios deben ser morales. Si una acción de este tipo amenaza con destruir o poner en entredicho una relación confidencial, deberemos estar seguros de que el mal resultante será inferior al bien que esperamos conseguir. Rara vez se dará este caso.

Leer las cartas de otras personas sin autorización de éstas es una violación de la justicia en un terreno muy sentible. El Estado tiene derecho a restringir esta forma de comunicación secreta y privilegiada únicamente cuando exista la amenaza de un gran mal, por ejemplo, en tiempos de guerra. En todo caso, cuando se censure la correspondencia, las autoridades deben garantizar que no harán uso de las informaciones contenidas en la correspondencia censurada, a no ser que lo pida estrictamente el bien común. No es preciso decir otra vez que los funcionarios encargados de la censura están obligados por el secreto profesional en todo lo referente a las cartas censuradas por ellos.

Los padres y educadores tienen derecho a vigilar la correspondencia privada de personas inmaduras si existen buenas razones para pensar que se abusa gravemente de su intimidad y que puede resultar de ello daño grave. Con todo, en las situaciones ordinarias, el clima de confianza es mucho más provechoso que el de vigilancia o de desconfianza.

No existe una norma general absolutamente válida que permita decidir si los maridos y las esposas están totalmente dispensados de guardar el secreto o mantenerlo en la correspondencia privada. Para resolver la cuestión es preciso tomar en consideración muchos aspectos. Ninguno de los esposos está autorizado a leer la correspondencia del otro sin permiso o contra la voluntad expresa. Sólo cuando exista la sospecha fundada de un peligro, por ejemplo, de relación adúltera, será permisible leer la carta que puede contener la evidencia o disipar la duda. En la mayoría de los casos, sin embargo, interceptar una carta del otro esposo ayudará únicamente a aumentar las tensiones.

El hecho de que se haya suprimido en muchas comunidades religiosas la censura de la correspondencia después del concilio Vaticano II es signo de una mayor confianza mutua y el paso de un sistema de inspección a una mayor predominio de la corresponsabilidad.

Puede usarse el conocimiento de materias secretas logrado legítimamente, especialmente en beneficio de la persona a la que concierne el secreto o para protegerse uno mismo de graves daños que otros pueden ocasionarle. Por el contrario, no puede emplearse la información adquirida injustamente si las circunstancias son tales que su uso sería, prácticamente, una continuación o explotación del pecado por el que hemos obtenido la información encerrada en el secreto.

La divulgación del secreto natural, e incluso del profesional, es un pecado serio contra la justicia, contra la paz y contra el amor. Contradice directamente el empleo liberador de la verdad. Siempre existe la obligación en justicia de reparar los daños causados por la violación del secreto profesional.

Cesa la obligación de guardar el secreto:

a) Si la persona concernida permite responsablemente o está obligada a permitir la manifestación del secreto.

b) Si, por las manifestaciones realizadas por otros, el tema ha dejado de ser secreto.

c) Si la manifestación ocasiona un bien mayor para todas las

personas implicadas. En este caso, el secreto desaparece por sí mismo.

La mera promesa de guardar secreto cuando no está en juego un bien mayor no puede obligar a uno a exponerse a daños desproporcionados. Cuando, por circunstancias particulares, la salvaguarda de un secreto puede ocasionar graves daños a la comunidad o a una parte inocente, es preciso descorrer el asunto en la medida necesaria, aunque se haya prometido bajo juramento guardar el secreto. Debemos, con todo, tener siempre presente que el secreto profesional es un factor importante en el bienestar común y, por consiguiente, sobrepasa muchas ventajas de orden inferior.

Por regla general, está permitido discutir un tema secreto con una persona digna de confianza cuando se quiere pedir consejo en un tema importante o para liberarse de una tensión mental grave. En cualquiera de estos casos hay que procurar no poner en peligro el secreto mismo.

Los médicos se ven confrontados con serios problemas de secreto profesional cuando se ven envueltos en algunos temas criminales; en el aborto criminal, por ejemplo. Podemos afirmar que no están obligados a guardar secreto cuando se han enterado de una acción criminal realizada por una persona carente de escrúpulos y de la que puede temerse que volverá a repetir la acción. Nos referimos al caso en el que no se han enterado por las informaciones del paciente, sino por medio de su servicio profesional personal. La dificultad aumenta si el doctor adquiere la información únicamente por la relación confidencial médico-paciente. A mi modo de ver, parece cierto que no es permisible traicionar la confidencia delatando al paciente. Pero, si el doctor puede prestar protección absoluta al paciente, puede perseguir a un criminal que constituye una amenaza para el bien común. A mi modo de ver, el médico tiene derecho a veces a ejercer cierta presión sobre el paciente, siempre moderada y respetuosa, a fin de entablar una acción judicial si ello es necesario para evitar un gran mal.

Sin embargo, en ninguna circunstancia puede el médico considerarse a sí mismo como agente de la investigación criminal o del poder policial. El servicio y el secreto profesional de un médico pertenecen, ante todo, al servicio a la vida y a la salud, al enfermo. Con todo, no es justo esperar que él recompense con el silencio una confidencia que, en primer término, viola su sentido del deber.

d) El encubrimiento por medio de la acción o del lenguaje

De ordinario, protegemos el secreto por medio del silencio y el comportamiento. Un inquisidor indiscreto no recibiría contestación alguna o sería desviado, si es posible, por medio de una contrapregunta. Con todo, en algunos momentos en los que el silencio o la réplica quizás no son necesarios para proteger el secreto queda la posibilidad de emplear un tipo de lenguaje que, sin ser falso, sirve para mantener encubierto el secreto de manera más eficaz. No podemos decir que estemos obrando contra la finalidad del lenguaje, aunque, ciertamente, tampoco es la normal. Algunas personas cuando fueron expuestas a lavado de cerebro, fueron capaces de mantener su salud mental y de proteger el secreto mediante una inteligente palabrería que mezclaba cosas con sentido y disparates.

El lenguaje velado o la acción encubridora puede ser una respuesta que encierra una significación más profunda, casi oculta. En la teología moral tradicional se llama a esto «reserva mental perceptible». Si se logra excluir la ambigüedad de la mente y de la intención, puede emplearse esta forma ambigua de hablar y el comportamiento señalado cuando el secreto es necesario para protegerse uno mismo o a otras personas contra injusticias graves o contra un inquisidor ambiguo. El lenguaje y el comportamiento reciben su calificación moral del texto y del contexto. El discurso ambiguo no pretende el engaño como tal; busca únicamente el encubrimiento de la verdad a una persona que quiere abusar de ella. Desorientar a un interrogador indiscreto puede ser considerado como consecuencia de la conducta del interrogador mismo: como resultado de la posición de éste frente a la verdad.

El «discurso polivalente» será siempre una excepción y será tolerado a regañadientes únicamente como necesidad extrema en un mundo malo. El discípulo de Cristo jamás recurrirá a ella por malas razones o por motivos egoístas. Empleado juiciosamente, el lenguaje velado es una manifestación del amor a la verdad. Sin embargo, usado de manera inoportuna conduce al engaño.

En situaciones críticas, cuando es preciso mantener el secreto a toda costa, el cristiano puede verse implicado en un grado de perplejidad y de confusión desconocido para la persona que no profese esa fe; se verá empujado a emplear un tipo de lenguaje velado que, de hecho, se asemejará a una restricción mental. Obje-

tivamente, equivaldrá a una expresión falsa. Pero la conciencia perpleja que, en caso de necesidad, quizás no ve otro escape para salir del dilema de violar el secreto o de decir una expresión falsa no debería ser juzgada culpable de mentira en sentido moral. Con todo, no es lícito tomar esta evaluación leve, aplicable a los casos de conciencia perpleja, sacarla de su contexto y convertirla en una especie de principio flexible para justificar desviaciones de la veracidad. La prudencia cristiana, aunque no descarte criterios ni reflexión sosegada, deberá confiar, más bien, en la guía del Espíritu Santo para revelar la verdad o mantenerla oculta tal como lo requiera la justicia y el amor (cf. Mt 10,20).

Existen situaciones en las que recurrir a una manera de lenguaje velado equivaldría a negar la misión del cristiano de ser mensajero valiente de la verdad liberadora. Su lenguaje será franco cuando se trata de confesar la fe verdadera, cuando es preciso obrar la justicia y la caridad con los que se hallan en necesidad; cuando hay que defender al inocente frente al opresor, cuando uno es interrogado legalmente en el tribunal o estipula un contrato bilateral.

La historia de la teología moral ha vivido innumerables discusiones sobre si, por razones proporcionalmente graves, le está permitido a una persona confirmar una reserva mental (una respuesta equívoca) bajo juramento. Muchos moralistas han respondido afirmativamente; han puesto como condición que la reserva mental sea verdaderamente perceptible y que esté excluido el peligro de escándalo. Con todo, se aplica aquí una cautela. Esta opinión fue avanzada a la vista de las presiones extremas, casi inhumanas, a las que la ley opresiva sometió, en determinadas épocas y países, a las personas acusadas de las que se intentaba sacar, mediante interrogatorio con torturas, informaciones de las más diversas especies. Este problema no puede tener lugar en los estados civilizados en los que existe el derecho a no responder cuando el acusado es interrogado sobre determinados temas.

E) Verdad y fidelidad a la alianza

Hemos visto ya que la verdad se convierte en fuerza liberadora únicamente para los que se entregan a la verdad y a Dios, que es la fuente de toda verdad. Dios es fiel al revelarse como verdad liberadora a los que responden fielmente. La teología moral que

escoge como norma directriz la libertad y fidelidad creadoras debe prestar a la fidelidad mayor atención de la que es usual en nuestra época [117].

1. *El Dios de la fidelidad*

A lo largo de toda la historia de la salvación, el Dios de Israel, el Padre de nuestro señor, Jesucristo, se revela como el fiel por antonomasia. La creación y la redención revelan su fidelidad. El que ha creado el mundo en plena libertad, por amor, permanece fiel a su obra. La llevará a buen término.

Queremos recordar aquí que *berith* —alianza— es un concepto clave, si no el más importante del Antiguo Testamento. Toda la liturgia israelita es un gran salmo al Dios fiel que se ha comprometido en una alianza. Israel es liberado del temor a un Dios caprichoso, tan difundido entre otros pueblos. Adán y Eva están seguros de la fidelidad de Dios; él no abandona a la humanidad pecadora. En repetidas ocasiones sucesivas Dios ofrece alianza a la humanidad hasta que, finalmente, escoge a Abraham y a sus descendientes como el pueblo de la alianza. Israel se convierte en signo para todas las naciones; es la prueba meridiana de que Dios es fiel por excelencia. «La gracia superabundante de Dios, su exactitud y fidelidad, son centrales en la espiritualidad de Israel, hasta el punto de que predominan en su liturgia las alabanzas a la "gracia y fidelidad" de Dios» [118]. La *chesed* de Dios es su preocupación fiel y amorosa por la obra de sus manos. El pueblo responde con alabanza y gratitud. Ellos se convierten en familia de Dios.

Dios es fiel en su revelación. La palabra hebrea *emeth* significa, frecuentemente, verdad tal como Dios la revela en fidelidad a su designio original. Pero su constancia nada tiene que ver con la repetición constante de las mismas cosas y palabras. Él es veraz a lo largo de toda la historia; existe una constancia en su revelación y en su acción amorosa hacia la humanidad [119]. «El programa del Dios de la Biblia no consiste tanto en que él continúa siendo cuanto en que él se compromete. Dios es fiel, otorga un juramento de amor fiel al hombre aunque Dios no puede confiar verdaderamente en éste. Dios se entrega a Israel, representante de la humanidad. Él manifiesta su fuerza mediante la debilidad del elegido. El mensaje de que Dios es fiel no quiere subrayar su inmovilidad, sino su elección irrevocable» [120].

Cuando Moisés, al ver la infidelidad del pueblo, rompió las

tablas de la alianza, recibió la visita de Dios «y exclamó: "Yahveh, Yahveh, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones, que perdona la iniquidad, la rebeldía, el pecado, pero no los deja impunes"» (Éx 34,5-7).

La gravedad de los pecados de Israel aparece con claridad a los que meditan en la fidelidad de Dios (cf. Dt 32,3-7). Ocurra lo que ocurra con la humanidad, «la palabra de nuestro Dios permanece para siempre» (Is 40,8). El pueblo implora confiadamente la misericordia de Dios porque éste mantiene siempre sus promesas y es salvador para los que se vuelven hacia él (Tob 14,4; Núm 23,19). Israel, que sufre desgracias y miseria por culpa de su infidelidad, percibe el mensaje maravilloso: «Yo te desposaré conmigo para siempre, te desposaré conmigo en justicia y equidad, en amor y compasión; te desposaré conmigo en fidelidad y tú conocerás a Yahveh» (Os 2,21-22).

En respuesta, los verdaderos israelitas recordarán por siempre la fidelidad de Dios en todos los signos de su amor paterno y en su verdad salvadora (cf. Sal 36,6; 89; 109; 25,40). A la alabanza de la fidelidad de Yahveh sigue la súplica de que también Israel pueda ser fiel (1Re 8,56ss). Los israelitas revelan gran confianza en que el pueblo amante de la fidelidad la encontrará. «Amor y lealtad se han dado cita, justicia y paz se abrazan; la lealtad brotará de la tierra y de los cielos se asomará la justicia: (Sal 85,11-12). Las promesas de Dios culminan en el anuncio de que enviará un siervo fiel (Is 42,1s; 49,4; 54,7-13).

María, la hija fiel de Israel, reconoce en Jesús el cumplimiento de la promesa dada a los predecesores (Lc 1,54-55). En Jesucristo, la verdad y la fidelidad de Dios reciben su prueba final. Se convierten en plena realidad en la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Su muerte en la cruz es el sello de la fidelidad de Cristo: «... dijo: "Todo está cumplido." Inclinó la cabeza y entregó su espíritu» (Jn 19,30). Conociendo la fidelidad del Padre, entrega su espíritu en manos del Padre.

En la espiritualidad del Nuevo Testamento destaca todavía más el memorial de la presencia fiel de Dios y la alabanza de su fidelidad. Los creyentes experimentan la fidelidad de Dios en la salvación y en el juicio: «Si hemos muerto con él, también viviremos con él; si nos mantenemos firmes, también reinaremos con él; si le negamos, también él nos negará; si somos infieles, él permanece fiel, pues no puede negarse a sí mismo» (2Tim 2,11-13).

Los verdaderos discípulos de Cristo son llamados simplemente los fieles *(fideles)*. No sólo están llenos de fe, sino también de gracia, de manera que puedan ser fieles. Mediante su Espíritu, Cristo despierta la fe y la fidelidad: «Él os mantendrá firmes hasta el fin, sin reproche en el día de Nuestro Señor Jesucristo» (1Cor 1,8). Si permiten que las palabras de Cristo habiten en ellos, su vida dará fruto en amor fiel (Jn 15,7-16). Vivir para la verdad es ser fiel en Cristo (2Jn 4,6).

Los seguidores de Cristo alaban la fidelidad de Dios por su confianza y por su oración por los demás: «Que el Señor dirija vuestros corazones hacia el amor de Dios, la firmeza de Cristo» (2Tes 3,2-6). La fe fiel da perseverancia (Ap 13,10; Heb 6,12; 1Pe 1,7). La alabanza más elevada de Cristo, el fiel por antonomasia, es ofrecida por aquellos que sellan su fe con el martirio (Ap 20,3-7).

Dios manifiesta su ternura y fidelidad a los que se encuentran necesitados, al pobre, al oprimido, incluso a los pecadores. Por consiguiente, nuestra respuesta en fidelidad a Dios implica relaciones fraternas, amabilidad, compasión y perdón [121]. Somos fieles a Dios, el creador y redentor, en la medida en que somos fieles a su misericordia y a su justicia salvadora. Ésta es una parte esencial de la realidad de la alianza.

2. *Inestabilidad de la persona y llamamiento de Dios a la fidelidad*

a) Inestabilidad de la persona en una época de cambio profundo

Fidelidad y estabilidad no son la misma cosa. En una sociedad estática, la estabilidad sería confundida fácilmente con la fidelidad. Existe una estabilidad que es infiel al Señor de la historia y al dinamismo personal de crecimiento que llevamos dentro cada uno de nosotros. Existe, además, en el hombre, como criatura, una inestabilidad que no debe ser considerada como carencia de fidelidad. Necesitamos únicamente aquel grado de estabilidad que beneficia a la criatura. Con todo, existe en la humanidad una dimensión que puede ser calificada justamente como infidelidad; nos referimos a la maldad. El pecador, en cuanto pecador, carece de fidelidad a Dios y a su propia vocación.

Cuando hablamos del hombre como pecador, no le consideramos solamente como pecador. Todos necesitamos de redención,

pero no todos somos actualmente infieles de la misma manera. La persona y la comunidad convertidas se encuentran en el camino hacia una fidelidad mayor. Si alguien no conoce la fidelidad es un pecador. «La infidelidad no es sólo un defecto de carácter de una persona; es, más bien, la pérdida de carácter y esto es infinitamente más serio que un carácter con defectos. La infidelidad es la pérdida de la sustancia humana y, al mismo tiempo, una disolución» [122].

El fenómeno más preocupante de nuestro tiempo es el fracaso de tantos matrimonios y el alto porcentaje de sacerdotes y de religiosos que han cambiado su vocación original. Como consecuencia, los jóvenes no quieren comprometerse con claridad. Quieren experimentar el matrimonio sin el lazo de un compromiso matrimonial o de cualquier tipo de compromiso público. Parece que muchos de ellos necesitan más tiempo para madurar hasta el compromiso a nivel de opción fundamental. Justamente muchos de los que piensan haber alcanzado el grado de identidad necesario para comprometerse en el matrimonio o en la vida religiosa se preguntan ahora si el objeto de su compromiso se ha hecho irreconocible como compromiso original. Llaman la atención sobre los profundos cambios culturales producidos, sobre los nuevos planteamientos del celibato y del matrimonio; invocan, incluso, su nueva manera de entender la Iglesia [123].

Hace unos treinta años, la teología clamaba por la vuelta a las fuentes. Redescubrió la importancia del recuerdo y de toda nuestra historia, especialmente la de los comienzos. En los momentos actuales, estamos pasando de una sociedad marcada por el recuerdo a otra caracterizada por la imaginación y por la atención unilateral al futuro. Nuestras certezas se tambalean; se han hecho más frágiles. Damos la impresión de vivir en el reino de la improvisación, de lo provisional [124].

Bajo el impacto de los rápidos cambios culturales y de la influencia de la filosofía existencial actual, las personas se preguntan cómo podían comprometerse para todo un futuro que permanece oculto a su vista. Existe una gran incertidumbre acerca de cómo evolucionará el mundo que nos rodea; existen ansiedades e incertidumbres sobre nuestra propia identidad y constancia [125]. De cualquier manera, todos estos fenómenos parecen un acicate que nos fuerza a descubrir las dimensiones más profundas y ricas de la fidelidad.

b) El riesgo de la fidelidad a la vista del propio yo

La ética de nuestros días está caracterizada por la experiencia de la historicidad de la humanidad y por la sociología del desarrollo. Tanto el mundo que nos rodea como nosotros mismos cambiamos, estamos sometidos a cambios y llamados a crecer y a cambiar. ¿De qué manera puede encajar un compromiso para toda la vida y el concepto tradicional de fidelidad en estas nuevas experiencias de vida?

En el lenguaje actual, un compromiso «es, sobre todo, comprometerse. Yo me obligo de cara al futuro» [126]. La filosofía y la psicología del propio desarrollo pueden conducir a una atención, a veces narcisista, unilateral hacia uno mismo. En alguna medida se ignora y devalúa el carácter dialogal de la fidelidad, es decir, la fidelidad al otro. De ahí se sigue la enorme facilidad con que una persona justifica la revocación de su compromiso en nombre de la fidelidad a sí mismo [127]. Nos hallamos ante un problema que no puede ser resuelto a no ser que alcancemos una visión más profunda de la fidelidad. Debemos comprender que la fidelidad, al igual que la estabilidad, es siempre un compromiso con el Otro y con los otros [128]. «No es fidelidad auténtica a nosotros la que no tiene plenamente en cuenta a nuestros prójimos y viceversa» [129].

c) Falsificaciones de la fidelidad

Muchas personas tienen miedo a la fidelidad y al compromiso, porque conocen únicamente el lado falso de la fidelidad. Por consiguiente, si queremos comprender mejor su realidad auténtica, tendremos que fijarnos, por un momento, en las falsificaciones de la fidelidad.

Ante todo, debemos desenmascarar la inercia, considerada tan frecuentemente como fidelidad y estabilidad. Con demasiada frecuencia se está atado a fórmulas estereotipadas, enclavadas en el pasado, que nos impiden descubrir las oportunidades presentes; se trata, en muchas ocasiones, de una pereza que nos mantiene alejados de aprender y de rectificar. Comprendemos inmediatamente que esta postura contradice meridianamente la llamada bíblica a la conversión. No podemos ser fieles al Señor si carecemos de voluntad de crecimiento y conversión más plena. Las instituciones

que se han fosilizado pueden sacralizar este tipo de inercia. Jamás podremos calificar como fidelidad lo que impide que la persona salga del infantilismo, que se libere de los condicionamientos hereditarios. En estos casos nos encontramos con el enemigo de la fidelidad, con una falsa imitación que lleva a la pérdida de la libertad [130].

Enemigo similar de la veracidad es el sometimiento total en obediencia ciega o el seguimiento automático, irreflexivo, de leyes externas sin fidelidad alguna a la escala de valores o a aquellas realidades que no pueden ser definidas por una ley estática.

Cuando los intereses personales prevalecen sobre las preocupaciones y deseos del grupo nos encontramos ante una falta real de fidelidad. En tales situaciones se da el grado más alto de vulnerabilidad, de facilidad de ser manipulado y de manipular a los demás [131].

En ocasiones, los padres se atan a sus hijos con tal afecto persuasivo que les impiden encontrar su propia identidad y autonomía. Las personas que actúan de esta manera carecen de fidelidad a su vocación de padres y a la persona del niño.

A veces defendemos una causa o un principio por miedo a cambiar, por falta de valor ante lo desconocido o el riesgo de la responsabilidad. Puede darse el caso de una persona que, por ejemplo, guarda la promesa de celibato no tanto por motivos de fidelidad, sino por miedo a enfrentarse con las dificultades del matrimonio o de un nuevo estado de vida.

Tal vez otra persona está tan poseída por su propio super yo que sus fidelidades están inspiradas únicamente por su interés en impresionar favorablemente a los demás. Sus lealtades y su respetabilidad están envenenadas por la hipocresía. Tal vez uno de los esposos ha roto su fidelidad al otro cónyuge e intenta salvar el matrimonio y las apariencias de fidelidad, no porque le interese el otro cónyuge o la fidelidad, sino únicamente por su interés en salvar las apariencias.

La persona que se aferra a una carrera o a un objetivo, por noble que éste sea, por pura ambición, no debería emplear la palabra fidelidad.

Un falso concepto del honor impide a muchas personas mantener su fidelidad con los hijos nacidos fuera del matrimonio.

Una falsa manera de entender la fidelidad es la esclavización a otra persona hasta el punto de ir con ella hasta la catástrofe final; hasta compartir, por ejemplo, el suicidio [132].

d) Vestigio de fidelidad a la verdad

Cada pecado tiene un poder cegador. Quien quebranta la fidelidad está fácilmente tentado a denigrar a la persona a la que ha abandonado. Puede, con todo, existir un remanente de fidelidad que, quizás, le devuelve a la primitiva fidelidad o, al menos, a la reparación. El esposo que ha destrozado el matrimonio, pero reconoce aún la bondad del otro cónyuge —hasta el punto de confesarle su propia culpa— ha preservado un remanente importante de fidelidad. El hijo pródigo pudo ser salvado porque —en medio de la deslealtad con la que respondió a su padre— reconoce y recuerda que su padre es bueno.

e) Llamada a la fidelidad verdadera

La actual explosión que tantas falsas fidelidades desenmascara, los enormes sufrimientos ocasionados por las fidelidades rotas, son un reto dirigido a todos nosotros para que seamos más cuidadosos con la calidad de nuestras elecciones, con la profundidad de nuestros compromisos y con la necesidad constante de renovar y de profundizar nuestra opción fundamental [133]. Para ser fieles debemos aceptar la verdad acerca de nuestra dignidad y posibilidades; igualmente, debemos admitir la verdad sobre lo que nos humilla y nos pone alerta. Nunca debemos olvidar que la fidelidad renovada incrementará nuestra capacidad para acoger la verdad en todas sus dimensiones [134].

Nuestro compromiso debe ser veraz también en la observación de la jerarquía de verdades y de valores. «Una persona alcanza su madurez cuando se compromete por algo que tiene un valor superior a su vida» [135]. Nadie puede comprometerse verdaderamente en favor de la fidelidad si no está plenamente seguro de la justicia de la causa y tiene siempre presente que las personas tienen más valor que las cosas. La fidelidad se basa siempre en un compromiso consigo mismo que incluye el compromiso con el otro. Se trata, pues, de dedicarse a las personas; cuando nos entreguemos a una causa será pensando en las personas. Nuestra perseverancia se convierte en fidelidad auténtica cuando va acompañada de un discernimiento genuino que elimina las fidelidades falsas y profundiza las verdaderas.

La fidelidad implica un compromiso con la totalidad del futuro. Tiene siempre carácter de entrega incondicional, aunque seamos conscientes de la necesidad continua de discernir cómo podemos llevar a término este compromiso incondicionado en medio de las condiciones de vida cambiantes. Esta dificultad se incrementa de manera considerable cuando la persona a que nos hemos entregado cambia completamente. Cuando las situaciones de vida cambian o cuando llegamos a una comprensión más profunda de la verdad o de nuestro compromiso con ella, pueden aparecer conflictos entre la veracidad interior y el cumplimiento externo de un compromiso [136].

3. *Normas de la fidelidad*

a) Fe y confianza en Dios como base de la fidelidad

Como hemos señalado, existen muchas causas culturales que influyen en la crisis actual de fidelidad; con todo, la crisis principal es la de la fe. Cuando no existe fe en la realidad última que puede dar confianza y seguridad, no existe base para un compromiso firme ni para la fidelidad entre las personas. Podemos decir también que, mientras exista la fidelidad entre nosotros, existirá siempre una fe, al menos, implícita.

En los escritos de Gabriel Marcel aparece con frecuencia el tema de la misteriosa reciprocidad entre la fe y la fidelidad. Afirmó este autor que se le apareció la fe bajo una nueva luz siempre que pensó en la fidelidad, que la fidelidad se le revelaba en la visión del Otro a partir de la experiencia de presencia [137]. Con un lenguaje más filosófico dice: «Ser es el locus de la fidelidad» [138]. En otras palabras, no podemos imaginar la fidelidad humana fuera de la trascendencia, de la experiencia de ser que da fundamento y sentido a todo ser. La fidelidad implica el sentido de lo sagrado. «Desde ahí, la fidelidad revela su verdadera naturaleza como testimonio, como recognición. Se sigue de aquí que una ética que tome la fidelidad como centro será llevada irresistiblemente a basarla en lo que es más humano, en una voluntad incondicionada que es para nosotros el sello verdadero del Absoluto» [139].

Planteamos la pregunta: «¿Cómo son posibles las otras formas de fidelidad partiendo de esta fidelidad absoluta a la que llamamos

simplemente fe? ¿Cómo puede encontrarse en ella, y solamente en ella, algo que les da firmeza y garantía?» [140].

Marcel habla de fe en el sentido más existencial y, al mismo tiempo, ontológico. Para él, la fe no es algo que «tenemos»; pertenece a la existencia. «Es mi ser, el fundamento de lo que soy.» Pero plantea inmediatamente la pregunta: «¿Existe acuerdo total entre ambos? ¿Soy yo la fe que manifiesto? ¿Es mi vida esta fe que se ha hecho manifiesta?» [141].

La realidad más chocante y excesivamente frecuente es que el creo se entremezcla con el no creo. Con todo, mientras seamos verdaderamente humanos y capaces de ser fieles, el creo no puede ser anulado por un ingrediente de incredulidad. La veracidad de mi fe depende de la veracidad de mi fidelidad. No olvidemos que mi fidelidad se basa en mi fe.

Sin presencia, sin «estar con», nos resultará totalmente imposible comprender la fe ni la fidelidad en su sentido más profundo y verdadero. La fidelidad a ideas o a principios abstractos jamás podrá comprometer verdaderamente a una persona. La persona es más que un principio. Una experiencia profunda de fidelidad a la verdad implica la experiencia de fe en aquel que es la verdad.

Seríamos totalmente incapaces de entregarnos irrevocablemente a nuestros semejantes si careciésemos de la creencia básica de que la fidelidad absoluta está en el núcleo del ser [142]. La fidelidad como sello o marca de intersubjetividad otorga la mayor fortaleza pensable a nuestra fe en el único que es fidelidad absoluta. Por medio de la fe en Jesucristo, fidelidad encarnada, recibimos la posibilidad de identificarnos con el amor de Dios, sinónimo, a fin de cuentas, de fidelidad a Dios. Y nos comprometeremos únicamente a aquellas fidelidades que son válidas a la luz de Dios. En su presencia, nuestros diversos compromisos y fidelidades se convierten en una especie de polifonía; se fortalecen y complementan mutuamente [143]. Los creyentes abrazan cada uno de los compromisos pensando y confiando en la fidelidad divina que nos ha sido prometida. «Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la unión con su hijo Jesucristo, señor nuestro» (1Cor 1,9; cf. 10,13).

El crecimiento en la coherencia de una decisión de fe sigue las normas generales de la maduración personal. La profundidad de nuestro compromiso de fe es siempre correlativa a la veracidad de nuestra fidelidad a nuestros semejantes. Todo el que emplea plenamente su libertad en su compromiso y en su fidelidad, prepara la posibilidad de una mayor profundidad y coherencia [144].

Al crear al hombre para la libertad y confiarle la tierra y la construcción de una comunidad humana, Dios toma la iniciativa, confía en nosotros y nos hace capaces de ser fieles [145]. Dios ha sido el primero en comprometerse por nosotros y muestra su fidelidad con tal abundancia que nosotros —en postura agradecida— experimentamos confianza y somos capaces de responder fielmente y de vivir al nivel de la alianza. El compromiso cristiano alcanza la plenitud de significación cuando es entendido como respuesta libre a Dios que se ha comprometido libremente por nosotros. «La fidelidad inspira confianza y seguridad; al mismo tiempo, la confianza llama a la fidelidad» [146].

b) Fidelidad en las relaciones entre tú, nosotros y yo

Los profetas y las personas piadosas de Israel entendieron la constante y renovadora fidelidad de Dios como una llamada a la fidelidad entre ellos mismos. Nadie puede alabar la fidelidad de Dios a no ser dentro de la comunidad de la alianza. La alabanza divina es siempre la renovación del compromiso de fidelidad dentro de su pueblo. La fidelidad de Yahveh tiene su sacramento perfecto, es decir, su signo visible y efectivo, en Jesucristo, que es fiel al Padre en la solidaridad que abraza todas las cosas y por ella. Cristo es uno con sus hermanos y hermanas como es uno con su Padre. Pide que también los discípulos puedan vivir su unión con él y con el Padre por su unidad y fidelidad mutuas (Jn 17,11-12). De esta manera, la fidelidad recíproca de los verdaderos discípulos de Cristo, y su fidelidad con el pobre, a imitación de la fidelidad de Dios, es una especie de sacramento en Jesucristo y lleva al mundo a la fe en Dios y en su enviado Jesucristo.

Nuestra lealtad y fidelidad a la Iglesia tiene como objeto no única o primariamente la institución, sino las personas de la alianza y todo lo que sirve a su unidad. De manera indirecta se incluyen los aspectos institucionales. Las personas que se sienten tentadas a abandonar la Iglesia por culpa de las imperfecciones de la institución deberían preguntarse a sí mismas si su compromiso ha sido personalizado suficientemente.

Hablar de fidelidad a Dios sin testimonio visible de fidelidad a los hombres, a los hijos e hijas de Dios, crea un falso concepto de trascendencia. Nadie puede honrar al Dios invisible por medio de la fidelidad sin honrarlo en nuestros hermanos y hermanas.

Aunque la fidelidad que mostramos a nuestros semejantes es la prueba y manifestación de nuestra fidelidad a Dios, no podemos decir que coinciden ambas fidelidades. Sea cual fuere nuestro nivel de fidelidad hacia los otros, nuestra fe auténtica en la fidelidad absoluta nos lleva a preguntarnos por la calidad de nuestra propia fidelidad. Jamás encontraremos motivos suficientes para complacernos en nosotros mismos [147]. Las infidelidades parciales propias y de nuestros semejantes nos salvan de cualquier tipo de idolatría. Nos obligan, en nuestro anhelo de lograr la experiencia total de fidelidad, a volver nuestro rostro a él, fidelidad absoluta y basar en él nuestros esfuerzos de mayor fidelidad.

Si nuestra fe en el que es la fidelidad absoluta no ha transformado aún la totalidad de nuestro ser, la penosa experiencia de infidelidad, proveniente de una persona amada, puede sacudirla hasta lo más profundo. Pero esta experiencia puede llevar también a una fe más radical y a una más intensa dedicación a él.

La fidelidad del creyente respecto de sus semejantes será trasunto de la de Dios, que es fiel incluso cuando su pueblo falla lamentablemente en su respuesta. En tales casos, Dios continuará, como artista y pedagogo, despertando en el pueblo el deseo de vivir de nuevo de acuerdo con la alianza y de descubrir la gracia que permite una fidelidad renovada. Por consiguiente, los cristianos deben saber perdonar. Cuando actúan de esta manera no están realizando un acto de generosidad; están haciendo un acto de agradecimiento hacia Dios que no nos abandona en nuestras caídas.

Mientras que un matrimonio no puede ser un sacramento de la alianza divina si falta desde el comienzo el amor y la fidelidad, el creyente, cuando ha fallado en su fidelidad, no abandona a su cónyuge con el que ha vivido un sacramento de amor y de fidelidad. Por el contrario, hará todo cuanto esté en su poder para curar las heridas y restablecer la alianza fiel. Cuanto mayor y más fuerte haya sido el amor y el compromiso de uno mismo con el otro cónyuge, más profunda será la pena y el sufrimiento causados por la infidelidad del otro. Esta pena puede ser una participación en los sufrimientos redentores de Cristo y podrá llevar a una comprensión más profunda de la fidelidad que Dios mantiene hacia nosotros. Pero si alguien se niega a perdonar y a olvidar, la pena se convierte en destructora y conduce al desastre. La fidelidad curativa en medio de un mundo infiel es —en un sentido especial— un sacramento, un signo de la presencia fiel de Dios.

En la relación humana más fiel y dichosa, la muerte es la experiencia del límite. Mediante la fe y la confianza absoluta en Dios y en su fidelidad, sabemos que nuestras propias fidelidades han llegado, finalmente, no a su término, pero sí a su cumplimiento.

4. *Las dimensiones de historicidad*

a) Un recuerdo fiel

La fidelidad implica no sólo la reciprocidad de conciencias, sino también la reciprocidad de recuerdos. Dios, que nunca nos olvida, nos llama a celebrar sus acciones maravillosas y todos los signos de su fidelidad; nos invita, por consiguiente, a desarrollar un recuerdo fiel y agradecido.

El dinamismo de nuestra conciencia, especialmente con vistas a la fidelidad, depende en gran medida del recuerdo saludable que atesora todo el bien que hemos recibido. De aquí nace un *continuum* y una disposición hacia esa fidelidad que continúa enriqueciendo las relaciones humanas y dando gloria a Dios.

Las experiencias cimeras de nuestro pasado que apuntan a la dirección correcta de nuestras vidas sólo se harán eficaces por medio de un recuerdo agradecido. Si las olvidamos, somos infieles a esos momentos espléndidos en los que hemos experimentado la fidelidad de Dios. El pasado obliga a mi recuerdo para que yo pueda experimentar la profundidad de mi yo verdadero en la reciprocidad de relaciones [148]. Dice sabiamente un proverbio antiguo: «Un recuerdo agradecido es la condición para un corazón fiel» [149].

En la medida en que comprendemos las proporciones de nuestra deuda con toda la historia de la verdad y de la fidelidad — con la tradición — vivimos verdaderamente la dimensión de la historicidad. Este recuerdo nos permite enriquecer la corriente de la tradición, y nos urge a ello, usando cada oportunidad disponible para fortalecer la historia de la fidelidad. Nuestro compromiso alcanzará su mayor perfección posible si logramos identificarnos con lo mejor del pasado y con todas nuestras decisiones pasadas realizadas en fidelidad y veracidad. El recuerdo de nuestros fallos pasados y de nuestras infidelidades parciales será motivo adicional para construir sobre lo que es recto, bueno y fiel [150].

El recuerdo saludable hace presentes y productivos los mejores momentos de nuestro pasado, incluyendo las tareas que fuimos

capaces de realizar. Mediante ese recuerdo volvemos a obtener una orientación más clara y una mayor intrepidez para el futuro [151].

b) Presencia

En su raíz latina, la palabra «presencia» significa ser para los demás. La presencia, en su dimensión temporal, alcanza su plena riqueza humana únicamente por medio de la presencia de la persona para los demás en la presencia de la divinidad. Mediante la conciencia, por fe, de estas dimensiones de presencia, superamos la opresión del aislamiento y se convierte nuestra fidelidad para los demás y al pasado en una expresión de libertad creadora [152].

Un recuerdo agradecido nos capacita para apreciar y ver con mayor claridad las oportunidades que nos regala el presente. Cuando descubrimos y actuamos sobre lo que se puede hacer en el momento presente somos creativamente fieles al aquí y al ahora. Las personas agradecidas tienen ojos de águila para estas cosas; por el contrario, los olvidadizos del pasado, los desagradecidos, los que carecen de raíces, jamás encontrarán algo que merezca la pena en la hora presente. La gratitud unida a la vigilancia nos libera de la esclavización al pasado y al presente y nos da empuje y sabiduría para poner en práctica nuestra fidelidad sirviéndonos de nuevas iniciativas. Incluso los inicios más pequeños tienen importancia para la historia de la fidelidad [153].

c) Comprometerse con el futuro

La utilización valiente de las oportunidades nacidas del pasado nos confiere poder para el futuro. Éste jamás se encuentra en nuestras manos, y, a pesar de ello, podemos contribuir grandemente a él. Podemos contribuir no sólo a nuestro futuro personal, sino al de toda la humanidad.

La conciencia de estar insertos en la historia de la salvación fortalece nuestra esperanza y despierta nuestro sentido de responsabilidad frente a todo lo que tiene una referencia y relación con el futuro, con la realización plena de la historia. «Aquellas de mis decisiones que tengan el poder de inscribirse en la totalidad de la historia, en consonancia con la expectación confiada de los otros, serán mis decisiones más propias y más libres en el mejor sentido

de la palabra»[154]. En esas decisiones se pondrá de manifiesto la verdad de que el compromiso con el pasado difiere por completo de una simple repetición.

5. *¿En qué medida es creativa la fidelidad?*

Puesto que hemos hablado continuamente de la fidelidad creativa, parece oportuno prestar atención especial a aquellos aspectos o dimensiones y cualidades que la desarrollan.

La fidelidad implica un compromiso concreto. «La decisión de una persona confrontada con una multitud de posibilidades implica siempre la valentía para dejar atrás o renunciar a todas aquellas posibilidades que quedan fuera del horizonte de la decisión concreta»[155].

Dios, en su absoluta libertad, ha elegido esta forma concreta de mundo entre un número infinito de posibilidades. Ha elegido una historia de la humanidad. Siempre podemos compaginar lo nuevo y lo antiguo. Es esencial que nuestra opción fundamental esté perfectamente delimitada y, no obstante, deje espacio suficiente para un despliegue en libertad creativa que responda fielmente a las nuevas oportunidades manteniendo una dirección clara.

Al atarnos a los designios de Dios, a la alianza que nos ofrece, nos hemos colocado en el camino que conduce a la libertad. Sin fidelidad no existe libertad creativa; tampoco existe fidelidad sin libertad. La autonomía de una conciencia saludable es el resultado de la libertad y de las condiciones que la hacen posible. Por la fidelidad alimentamos nuestra unión con Dios y participamos de su libertad creadora[156].

Puesto que el don de la alianza es un llamamiento a la unidad y a la solidaridad, no existe forma de entrar en el paraíso de la verdadera libertad si no es a través de los lazos de la fidelidad con los demás. Nuestra libertad puede crecer con fuerza en la fidelidad a la alianza y en el amor al pueblo destinatario de ella. El enemigo de la fidelidad no es el exceso de libertad, sino la carencia de ella. No perdamos de vista, con todo, que hablamos de libertad para la fidelidad y de libertad que abre siempre nuevos horizontes por medio de la fidelidad.

Para los que están fuertemente comprometidos con la moralidad de alianza, las leyes prohibitivas han dejado de ser una carga. Iluminados y revitalizados por los consejos evangélicos, están más que llenos de fidelidad a la alianza[157].

La ley liberadora de la gracia —por la que sabemos que Dios jamás pide más que lo que da— es la única posibilidad de vivir la fidelidad creadora. El creyente sabe que es fiel cuando hace lo que puede realizar en el momento presente. Jamás sueña que su fidelidad es perfecta. El apóstol de los gentiles, para el que todo es «pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Jesucristo», jamás piensa «que lo tenga ya conseguido», sino que prosigue la carrera «por si consigue alcanzarlo» (Flp 3,8-12).

Este concepto de fidelidad difiere en gran medida de la mera constancia. Puede suceder que una persona sea perfectamente coherente y escrupuloso observador de las promesas y de las leyes y, con todo, se complazca en sí mismo. Si somos fieles a la alianza de Dios como pueblo peregrino, jamás pensaremos que ya somos perfectos en la fidelidad. Por el contrario, confiando en quien nos llama y nos guía en su fidelidad, estaremos siempre dispuestos para nuevas realizaciones proféticas[158]. Cada paso que demos hacia el Dios fiel —en fidelidad al pueblo de la alianza y a nuestro compromiso personal— nos reportará un aprecio más profundo de la escala y las urgencias de los valores. La respuesta fiel a la gracia y a la llamada de Dios hará que comprendamos mejor sus dones y su llamada[159].

La fidelidad de corazón busca con gratitud creciente las expresiones externas más aproximadas a la perfección. Cuando la fidelidad está desposada con la libertad y la libertad con la fidelidad, no existe apego a la letra de la ley, sino que uno es guiado por el Espíritu. El compromiso es para el amor y es activo en el amor. Por esto crea siempre nuevas realidades, lazos más fuertes de unidad y conduce a la gran claridad de la verdad.

La libertad y la fidelidad creadoras conducen a una mayor integridad interior y a la unidad entre las personas y los grupos. Existen con Dios y para Dios, creador de todo lo bueno y autor de la alianza[160]. Estamos comprometidos con el amor y la libertad. Ésta nunca es una isla, sino un encuentro de mi libertad con la libertad de todos, un acto continuado de acción de gracias por aquellos que promueven fielmente la verdadera libertad y la solidaridad; agradecimiento especial para los que nos han demostrado siempre una continua fidelidad[161].

6. *Estructura de la fidelidad*

a) Manifestación social del compromiso

Dios ha puesto de manifiesto su fidelidad por medio de todas sus obras, a través de los signos visibles y de las palabras por las que ha asegurado su alianza de fidelidad. Sus promesas y juramentos son revelación de lo que es Dios. De manera similar, la persona manifiesta su compromiso y su determinación de ser fiel comprometiéndose visible y públicamente. La naturaleza social de la persona, que es espíritu y cuerpo, exige visibilidad «del signo que manifiesta y celebra fidelidad» [162]. Su verdad y fidelidad toman cuerpo en actos concretos y en la realidad social. Todo el que rechaza esta visibilidad, renuncia a una parte esencial de la verdad humana.

Las promesas solemnes, los votos, juramentos y las diversas formas de consagración confirman, dan fuerza y reconocimiento público a la disposición interior. De alguna manera podemos decir que existen puntos de partida y de llegada. Es preciso que la disposición interior haya llegado a un determinado grado de claridad antes de ser manifestada; la manifestación es el comienzo de una vida en la que cada acto puede profundizar la comprensión y perfeccionamiento del compromiso. Como seres sociales, las personas comprometidas quieren dar cuenta y testimonio de su fidelidad. Los votos religiosos — tales como las promesas del bautismo, las del matrimonio, etc... — son una realidad de la alianza. No sólo son compromisos del individuo con la comunidad o con su compañero; son reciprocidad de compromisos en confianza mutua.

Un compromiso solemne requiere tiempo de maduración y de preparación. Los sacramentos de iniciación de adultos están precedidos por el catecumenado, tiempo de plegaria y de reflexión sobre el don y el compromiso. Los votos religiosos, como compromiso entre una comunidad y una persona, necesitan tiempo para que ambas se conozcan mutuamente y experimenten lo que significa el compromiso mutuo. Los votos temporales y, de igual manera, el noviazgo que precede al matrimonio, no son algo provisional en el sentido estricto de la palabra si las personas son fieles y serias en sus respectivas promesas; las situaciones apuntadas son un tiempo de transición para afrontar nuevas condiciones sociales y psicológicas. Es necesario conocer de alguna manera las condiciones. Los candidatos pretenden comprometerse firmemente para toda la vida a no ser que surgan graves obstáculos que no dependen de su propia y personal libertad. Cuando se rompen arbitrariamente esas promesas, se traiciona la fidelidad. Cuando el compromiso es de naturaleza social, un cambio en la manera de pensar exige también una justificación social.

Esto se pone de manifiesto de manera clara en la diferencia cualitativa entre el concepto tradicional africano de matrimonio como realidad que se desarrolla y el moderno concepto occidental de matrimonio a prueba. Occidentales mal informados cometían una injusticia cuando llamaban al matrimonio africano «matrimonio a prueba». En África no existe una prueba arbitraria tal como la entiende la juventud en Europa y en Norteamérica. En África existen diversos estadios, claramente orientados desde el principio hacia un compromiso matrimonial final e irrevocable. Todas las personas conocen las condiciones sociales y todo acaece bajo la mirada de la publicidad y con responsabilidad social. El compromiso está claramente definido. No puede aplicarse de manera unívoca a la situación en África y en el Occidente lo que dijo Gabriel Marcel sobre el infantilismo de los que desean experimentar con el matrimonio sin estar casados. De igual manera, tampoco puede aplicarse igual su afirmación de que se produce casi necesariamente el fracaso en una situación tan contradictoria [163]. Existe también una diferencia de mentalidad. En la tradición africana, el objetivo es comunal y social. Por el contrario, la juventud occidental que rechaza el compromiso matrimonial busca, de ordinario, satisfacer su propio egoísmo [164].

Es importante caer en la cuenta de la diferencia existente entre un compromiso por un tipo de alianza y un contrato. La alianza se sitúa en el plano del ser, «ser con»; el contrato permanece en el nivel, más bajo, del tener. Los contratos que atañen a deberes bien definidos, a cosas y a obras pueden caer, cada día más, bajo el dominio de lo socialmente controlable y obligable. Una alianza es algo más que un contrato de relevancia social. Con todo, debido a su propia naturaleza, no puede ser impuesto o controlado de la misma manera. Sin embargo, puede ser robustecido por la conciencia colectiva y por las condiciones favorables existentes en la comunidad.

b) Cualidad sacramental del compromiso y de la fidelidad

Un sacramento es un signo visible y eficaz de la gratuidad de Dios, de su llamada y de su don; lo es, igualmente, de la respuesta del hombre. En el corazón de toda realidad sacramental se encuentra la alianza de Dios, hecha visible en la creación y en la redención. Toda fidelidad genuina entre personas participa de la dignidad sacramental de la alianza, cuya personificación es Cristo.

Los siete sacramentos no agotan la realidad sacramental pero son signos sacramentales privilegiados. Evidencian y confirman un lazo de fidelidad entre Cristo y el cristiano en la comunidad de fe. Son obras creadoras de Dios y prenda de su fidelidad; nos hacen capaces de dar una respuesta a Cristo y a la Iglesia en adoración y en amor fiel. La promesa sacramental no es una expresión transitoria dicha y olvidada rápidamente; es una promesa a la que el creyente permanece atado por la nueva creación interior que proclama su conexión con Cristo y con el pueblo de la alianza.

Para los cristianos, el prototipo de todo compromiso son las promesas solemnes del adulto en el *bautismo*. Éstas son expresión elocuente de la alianza de fidelidad entre Cristo y el bautizado. Cristo desea mostrar su fidelidad por medio de una comunidad comprometida. Por consiguiente, es natural que las promesas bautismales reciban, como respuesta de la comunidad, el compromiso de crear un medio divino que practique y fomente la fidelidad mutua.

Al bautismo del adulto sigue la *confirmación*. Ésta se centra en una dimensión importante de nuestro compromiso con la fidelidad. Nos referimos a la confianza en las inspiraciones y mociones del Espíritu Santo y en la aceptación agradecida de la ley del Espíritu que nos da vida en Jesucristo y nos ayuda en la senda de la fidelidad. Desde el momento en que el bautismo es recibido por un niño, hay un compromiso de Cristo y la respuesta compromiso de la comunidad para guiar al niño en una conciencia gradual, hasta que éste pueda responder con un compromiso en el plano de una identidad ya establecida que permita una opción fundamental madura.

La *eucaristía* no sólo renueva y refuerza nuestro recuerdo agradecido; además, celebra la alianza de la fidelidad [165]. Mediante la entrega de sí mismo, Cristo es «prenda de la gloria futura» para los que creen [166]. La participación fiel en la celebración eucarística

y una vida alimentada por ella son esenciales para preservar y profundizar la fidelidad de la alianza.

En el sacramento del *perdón* Dios nos da una prueba tangible de su fidelidad indefectible. Por una renovada promesa de fidelidad en la conversión permanente, el penitente se abre al don y a la llamada del sacramento. A medida que se profundiza la conversión, la vida moral asume las dimensiones de la alianza con claridad creciente.

El sacramento de la *unción de los enfermos* proclama y celebra la fidelidad de Dios tal como ha sido manifestada en los sufrimientos y en la muerte de Cristo, una fidelidad que da significado y meta a los sufrimientos y enfermedades del cristiano y lo sostiene en su debilidad. Todos los sacramentos tienen su fuente y cima en la muerte sacrificial de Cristo, en la fidelidad del Padre sellada por la resurrección de Cristo, que apunta hacia la plenitud final en los nuevos cielos y en la nueva tierra. De esta forma, se convierten en la base auténtica y en signos eficaces de lealtad hasta la muerte. Recibiéndolos con agradecimiento y con fidelidad imploramos con toda la Iglesia la gracia de la perseverancia final en el servicio del Señor.

Es comprensible que los protestantes tengan dificultades para aceptar la doctrina católica acerca del *sacramento del matrimonio* al equiparar la sacramentalidad con el contrato sobre algunos actos. El concilio Vaticano II concibe el matrimonio como una alianza. «De esta manera, el marido y la mujer, que por el pacto conyugal ya no son dos, sino una sola carne (Mt 19,6), con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente. Esta íntima unión, como entrega mutua de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad» [167]. Un matrimonio es sacramental en la medida en que — mediante la celebración y por medio de toda su vida — los esposos se manifiestan mutuamente, y al mundo que les rodea, la fidelidad que se fundamenta en la fidelidad de Cristo y conduce hacia él. La infidelidad matrimonial no es sólo injusticia, sino violación injustificable de la lealtad de Cristo que asimila esta unión con la suya propia amorosa con su esposa, la Iglesia (Ef 5,21ss).

El *sacerdocio ministerial* encierra una alianza especial entre Cristo y la persona que ha sido elegida. Esta alianza se hace visible sacramentalmente mediante el compromiso entre el ministro y

la Iglesia. El ministro promete servir y no ser servido, hacer visible a Cristo servidor y sumo sacerdote. La comunidad, por su parte, promete sostener al sacerdote con la cooperación fiel, con la plegaria, con el buen ejemplo y, si fuera necesario, con la corrección fraterna.

El celibato no está conectado necesariamente con el sacerdocio ministerial. Con todo, desde el momento que en la iglesia latina se ha convertido en condición para recibir la ordenación sacerdotal, no puede ser considerado como simple cumplimiento de un requisito legal. De hecho, el celibato por el reino de los cielos es un carisma que cae fuera de lo que puede calificarse como imposición legal. Por consiguiente, nadie debería prometer el celibato si no se siente llamado a él y puede abrazarlo como una parte de su dedicación a Cristo y a su Iglesia. Este compromiso puede ser cumplido únicamente si se considera como parte de la dedicación total, en un clima en el que la moral de alianza y la alabanza de la fidelidad de Dios reinan plenamente.

Los *votos religiosos,* aunque reciben grandes honores dentro de la Iglesia, no cuentan entre los siete sacramentos de la Iglesia. Con todo, cuando la comunidad religiosa y la persona religiosa son signos sobresalientes de la moral de alianza, de fidelidad y de solidaridad, se da en ellos, sin duda, una dimensión sacramental. Son signos de la presencia de Dios que nos llama a todos a la fidelidad.

Siempre que los cristianos se abren a la gracia y a la llamada de los sacramentos descubren en medio de su realidad secular muchos signos de fidelidad y oportunidades para construir y fortalecer relaciones de fidelidad con sus semejantes. Se convierten en sal de la tierra y luz del mundo creando un medio divino de justicia, de misericordia y de fidelidad no sólo dentro de la Iglesia y de sus estructuras, sino en la totalidad de los diversos campos de la vida.

c) Fidelidad y disciplina

La fidelidad creadora no es algo espontáneo hasta que la totalidad de nuestro ser no ha sido transformado por ella. Mientras seamos, al mismo tiempo, santos y pecadores, y vivamos en un mundo parcialmente desordenado, necesitamos la valentía suficiente para renunciar a todo lo que nos detenga en nuestra marcha hacia

Dios. Aunque la disciplina jamás puede convertirse en finalidad en sí misma y jamás debería disminuir nuestra capacidad de adaptación a las realidades nuevas, una ordenación determinada de la vida diaria promueve la integridad y la confianza que aseguran unas relaciones de fidelidad. Una disciplina razonable —al ahorrarnos muchas pequeñas decisiones— libera nuestras energías para poder tomar decisiones creativas siempre que se presenten nuevas oportunidades o nazcan nuevos problemas. Nos libera también de las tentaciones sutiles de cada día que erosionan gradualmente nuestras fidelidades. Las diversiones elegidas por nosotros pueden servir de ejemplo. La televisión puede aportarnos una enorme diversidad de impresiones y de reclamos; lo mismo puede suceder con los libros que leemos y con los lugares de diversión que visitamos. La persona que desea vivir fielmente la alianza matrimonial no amortiguará su sentido de la belleza, de la verdad y de la fidelidad del amor sexual con fotografías o películas, con impresiones y temas que contradigan el mundo de la fidelidad. Los que se han comprometido con la vida celibataria elegirán sus programas aún con mayor cuidado y jamás se entregarán durante horas a diversiones que llevan a la superficialidad.

d) Fidelidad y tolerancia

El legalismo intentó garantizar la fidelidad por medio de una rígida vigilancia y a través de sanciones. Es cierto que el incumplimiento de los compromisos personales, especialmente cuando son solemnes, daña las instituciones, incluidas las de la Iglesia. El Estado, la sociedad y la Iglesia tienen interés legítimo en garantizar, en la medida de lo posible, el cumplimiento de los contratos y de las promesas cualificadas.

No tanto como institución, sino como sacramento de fidelidad a la alianza, la Iglesia tiene motivos particulares para fortalecer la fidelidad. Con todo, la vigilancia y las sanciones constituyen una parte muy reducida y secundaria de esta misión de la Iglesia. Absolutamente toda su vida: la evangelización, la celebración de los sacramentos, la configuración de las comunidades eclesiales debe promover la fidelidad. Si se presta la atención debida a estas dimensiones, la disciplina canónica ejercerá también su función benéfica. Somos partidarios, por ejemplo, de que los tribunales en los que se resuelven problemas matrimoniales estén bien

equipados, que las peticiones de nulidad reciban una respuesta pronta, pero si se pone todo el empeño en los tribunales (actuando cuando el daño ya está hecho) en lugar de trabajar en el catecumenado del matrimonio y en la ayuda a los matrimonios que tienen problemas, no se está sirviendo debidamente a la causa de la fidelidad [168].

En los siglos pasados, las severas presiones de la opinión pública y el duro tratamiento que recibían los que fallaban en su compromiso matrimonial o abandonaban el sacerdocio o la vida religiosa fueron factores aparentemente estabilizadores. Podemos preguntarnos, sin embargo, si fueron elementos que fortalecieron la fidelidad como relación de alianza con Cristo. Además, los que ejercieron las presiones mencionadas y trataron a los otros como si éstos fueran leprosos, no fueron fieles a la misericordia de Cristo ni a su mandamiento que dice: «No juzguéis.»

En los últimos años, el cambio repentino producido en el entorno cultural y en la autointerpretación de la Iglesia han llevado a un incremento de los divorcios y del número de personas que han dejado la vida religiosa y sacerdotal. Esta realidad prueba únicamente que en tiempos anteriores se había confiado demasiado en las estructuras rígidas de la opinión pública y de las sanciones. Faltó preocupación por comunicar de manera suficiente motivos más profundos para una fidelidad genuina. La transición jamás resulta fácil. Tenemos que armonizar la fidelidad absoluta al mandamiento del Señor de no juzgar a los demás sin amor con un compromiso, más fuerte aún, con la fidelidad y con todos los esfuerzos evangélicos para fortalecerla dentro de la Iglesia y del mundo. Nuestra fidelidad no será genuina mientras nos detengamos en una postura que consiste en juzgar a los demás con dureza.

Indudablemente existen algunas personas que tienen buenas razones para pedir dispensa de los votos religiosos o del ejercicio del ministerio sacerdotal. Todos nosotros debemos ser más críticos. Necesitamos mayor discernimiento, sobre todo, en relación con las personas que se divorciaron y han vuelto a contraer matrimonio. Es posible que algunas de esas personas hayan pecado gravemente contra la fidelidad debida a su esposo o esposa y a toda la Iglesia. Pero hay otras muchas personas que han luchado heroicamente para salvar su matrimonio y han tomado la decisión después de un largo período de lucha y de oración. Algunas personas se han divorciado para contraer matrimonio con otra persona más atractiva o mejor situada económicamente; al mismo tiempo, existen otras que fueron abandonadas a pesar de su buena voluntad y tomaron la decisión de volver a casarse para garantizar a sus hijos un hogar adecuado. Finalmente, existen otras personas que han llegado a comprender el grave pecado que cometieron al romper su voto matrimonial u otros compromisos e intentan hacer reparación, en la medida de lo posible, y viven como penitentes fieles. Cada uno en particular y la Iglesia en general tiene que honrar al Espíritu y ser más fiel a su gracia agradeciendo, hablando y actuando de acuerdo con el discernimiento debido.

F) Honor humano

El honor ha sido considerado a lo largo de la historia como uno de los bienes mayores. No podemos considerarlo directamente como una cualidad moral, pero tiene gran importancia moral para el individuo, para el grupo y para la sociedad [169].

Entendemos por honor el buen nombre de una persona o su estima pública. Su reconocimiento externo es el respeto. Su grado distintivo es la alabanza basada en el mérito o fama particular, en la posición superior, en los logros alcanzados o en el rango social. El honor connota respetar y respetarse, reverencia que implica mirada profunda mezclada con amor, devoción, reconocimiento, homenaje, deferencia. Hablamos de honorabilidad *(honestas)*, el alto valor o cualidad de una persona honorable que merece honor por su integridad. Siguiendo a Aristóteles, santo Tomás de Aquino define el honor como «manifestación de reverencia en testimonio de virtud» [170]. Para Tomás, la gloria *(gloria)* viene del honor rendido a una persona; se produce en la medida en que el reconocimiento social y la alabanza manifiestan a muchos su mérito [171].

1. *El honor a la luz de la verdad y de la fidelidad*

Podemos buscar, encontrar y practicar la verdad únicamente en la reciprocidad de conciencias en solidaridad profunda. Esta relación exige un respeto mutuo en el que aceptamos y ofrecemos honor. Debe fundamentarse en la veracidad. El honor, la alabanza, la reverencia ofrecidos y aceptados verazmente son signos visibles de relaciones humanas saludables que fortalecen los lazos sociales de la fidelidad [172]. Cuando existe una comprensión recta del

honor y se practica en la medida debida, las personas habitan en la verdad y se unen para buscar y practicar la verdad. El honor entre los que se lo tributan mutuamente y alaban a Dios revela la belleza de la veracidad y de la fidelidad y robustece estas cualidades.

2. *Significación teológica y moral del honor humano*

a) Todo honor verdadero viene de Dios y conduce a él

En las personas que no han encontrado aún su identidad plena y su integridad —por consiguiente, son dominadas desde fuera— la preocupación común por el buen nombre corre el peligro de quedar en el plano superficial del super yo. Por el contrario, cuando está íntimamente relacionada con la honorabilidad y con la reverencia, enraíza profundamente en dimensiones morales y religiosas profundas y conduce a ellas.

Para Max Scheler, la reverencia que lleva a la forma justa de recibir y de manifestar el honor es una honda sensibilidad espiritual ante el profundo misterio de la realidad [173]. Sin esta reverencia, el honor social no alcanza un nivel alto y es incapaz de garantizar todo lo que supere un nivel mediocre de conducta moral. La importancia central que ocupan dentro de la tradición judeocristiana el honor y la alabanza de Dios serían inexplicables si no existiese una alta valoración del honor en las relaciones humanas. Al mismo tiempo, es verdad que la alta cualidad del honor social, del respeto a sí mismo y de la reverencia ahonda sus raíces en la dimensión religiosa de la persona humana y de la comunidad; en último término, en el honor que rendimos a Dios.

El Dios de Israel, que se ha revelado en Jesucristo, acepta y exige el honor y la alabanza. «¡Bendito tú, oh Yahveh, Dios de nuestro padre Israel, desde siempre hasta siempre! Tuya, oh Yahveh, es la grandeza, la fuerza, la magnificencia, el esplendor y la majestad; pues tuyo es cuanto hay en el cielo y en la tierra.» (1Cró 29,10-11).

Mientras alaba a Dios, el hombre religioso reconoce que todo su honor y mérito derivan de él. «De ti proceden las riquezas y la gloria» (1Cró 29,12). Este reconocimiento se convierte en razón apremiante para alabar a Dios: «... te celebramos, y alabamos tu nombre magnífico» (1Cró 29,13). «Te darán gracias, Yahveh, tus obras todas y tus amigos te bendecirán; dirán la gloria

de tu reino, hablarán de tus proezas» (Sal 145,10-11). El último libro de las Sagradas Escrituras se hace eco de la tradición y de la conciencia religiosa de que el mérito de toda persona consiste en el honor y la alabanza que procede de Dios y merece ser ensalzado sólo si la persona alaba a Dios en cada momento de su vida. «Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, honor, gloria y potencia por los siglos de los siglos (Ap 5,13).

Los santos, verdaderos adoradores de Dios, saben que la única corona de honor es la gloria de Dios. «Arrojan sus coronas delante del trono diciendo: "Eres digno, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque tú has creado el universo; por tu voluntad lo que no existía fue creado".» (Ap 4,10-11). Pablo indica que los que rehúsan honrar a Dios han perdido todo su mérito, el respeto a ellos mismos y su reverencia hacia los otros (cf. Rom 1,21ss). Consecuencia de esta postura es la quiebra total de la moral. «Y como no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios, Dios los entregó a su mente réproba, para que hicieran lo que no conviene» (Rom 1,28).

Existe, evidentemente, una relación recíproca. Las personas y grupos deben honrarse unos a otros y reconocer mutuamente sus respectivos méritos; de esta forma serán tocados por la gloria de Dios y le adorarán en verdad. De manera recíproca, en la medida en que la persona se mantiene en la conciencia y dicha de la gloria de Dios, le alaba y da gracias, alcanza el auténtico respeto a sí mismo y el honor social. De esta manera, juzgan su mérito y honor primero delante de Dios y, solamente después, delante de la comunidad humana [174].

El honor humano verdadero es un auténtico símbolo, importante, del honor y de la gloria de Dios, del esplendor de su amor trascendente. Los textos bíblicos que advierten contra una excesiva confianza en sí mismo y contra la vanagloria se basan en la verdad de que tenemos nuestro honor solamente ante Dios (cf. Gál 6,3). El cristiano puede recibir honor y darlo adecuadamente cuando se encuentra ante Dios en humildad agradecida. Pero, tanto si somos honrados o deshonrados entre los hombres, podemos gloriarnos únicamente en el Señor (cf. Rom 5,1-11). La veneración de los santos es un honor sin restricciones porque viene de Dios y lleva a Dios.

b) El honor humano a la luz del misterio pascual

El honor entre personas que han renunciado a honrar a Dios degenera en ambición, orgullo y arrogancia. Con demasiada frecuencia es causa de enemistades y de guerras. Para redimirnos, para llevarnos al auténtico hogar del honor divino, la Palabra encarnada se humilló hasta morir en la cruz (Flp 2,7ss). Pero el misterio pascual, signo supremo de humildad, es, al mismo tiempo, el acto supremo de glorificación del Padre y fuente de honor y de gloria para la persona humana. Jamás cantamos el deshonor de Cristo en la cruz sin alabar al Padre y a Cristo por el amor divino que se pone de manifiesto en la gloria de la resurrección. La negación de sí mismo hasta la aceptación paciente de las calumnias —tal fue la exigencia que Cristo planteó a sus discípulos— es el camino liberador que nos dispone para participar en la gloria del Señor resucitado.

El verdadero discípulo de Cristo no puede regocijarse en estima alguna que no se cimente en el mérito. No debemos preocuparnos por la recepción de honor en cuanto tal, sino por el valor del bien que honra a Dios y que, por consiguiente, es digno de estima. «El mérito del honor que florece en honor de sí mismo es como valorar la luz que depende de su propio reflejo» [175].

Cristo honra al Padre no tanto sufriendo humillación y calumnia, como por el amor que le motiva. Por consiguiente, el honor de sus discípulos necesita del espíritu sacrificial del amor. Éste nos da, a veces, la fuerza para renunciar, proteger y defender el honor de otros. Si es para bien del reino de los cielos, los que son discípulos de Cristo deben estar dispuestos y preparados para sufrir insultos y desgracias provenientes de hombres malos; en ocasiones deberán, incluso, soportar falsas interpretaciones inevitables de personas bienintencionadas. En lugar de preocuparse por cualquier clase de lisonja humana, atesorarán el honor de ser imitadores de Cristo crucificado, signo sorprendente de contradicción para los constructores carentes de fe y rechazado por ellos (cf. 1Pe 2,7). «El que se gloría, gloríese en el Señor» (1Cor 1,31).

El honor cristiano jamás puede ser separado del honor de Cristo (cf. Jn 12,26; Lc 22,27; Mt 23,8ss). El desprecio del mundo al verdadero servidor de Cristo es un honor incomparablemente mayor que todas las aclamaciones que el mundo pueda ofrecer. «Bienaventurados vosotros si sois ultrajados por el nombre de

Cristo, porque el Espíritu de la gloria, el de Dios, descansa sobre vosotros... si tiene que sufrir por ser cristiano, no se avergüence, sino dé gloria a Dios por este nombre» (1Pe 4,14-16).

El inefable honor que fluye de Dios a los discípulos de Cristo creará en los corazones de éstos libertad interior frente al respeto y deferencias humanas. Paralelamente, ellos tratarán de servirle siempre con honor; en efecto, los dones derramados por Dios sobre su pueblo deben ser puestos, ante todo, al servicio de su reino. De todo ello se sigue que es indispensable cierta medida de honor personal.

c) «Alumbre vuestra luz ante los hombres»

La creación entera y la totalidad de la historia de la salvación son un reflejo de la gloria de Dios. De ahí que la glorificación del amor maravilloso de Dios sean la meta suprema de la humanidad entera.

Cristo habla a sus discípulos del honor que les reviste. «Vosotros sois la sal de la tierra... Vosotros sois la luz del mundo» (Mt 5,13-14). Les insiste: «Alumbre así vuestra luz ante los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5,16). El indicativo «sois luz», es un título de honor del que se sigue el imperativo (vocación) de los discípulos de que su luz alumbre de tal manera que retorne a su fuente como alabanza y acción de gracias.

Convertir la religión en un espectáculo ante los hombres (Mt 6,1) va contra la auténtica naturaleza del don divino. El verdadero cristiano debe vigilar estrechamente sus motivaciones, su pureza de corazón. Con igual fidelidad debe tratar de hacer el bien en secreto (Mt 6,6).

La aclamación humana jamás será la meta principal de un cristiano de verdad. Con todo, debería defenderse juiciosamente como motivo intrínsecamente meritorio el honor humano puesto a la sombra de la cruz y a la luz de la resurrección de Cristo, es decir, el dirigido a la gloria de Dios. Se sumaría al motivo central del amor y celo por el reino de Dios y sería iluminado por él. Daría fortaleza a nuestro motivo dominante en los momentos de debilidad y le conferiría mayor plenitud y belleza.

Quizás ningún otro autor ha prestado atención tan grande al valor del honor en la edificación del reino de Dios como el mora-

lista John Baptist Hirscher. «La persona madura, que se respeta a sí misma, lo hace fijándose en Dios. Por consiguiente, todo reconocimiento recibido y otorgado a los otros deposita la corona ante el trono de Dios, puesto que son propiedad de Dios. Una incontable multitud de dignidades, de personas honradas que se inclinan ante Dios, están eternamente libres de egoísmo. Al renunciar a sí mismas para siempre, se convierten en siervos perfectos de Dios. Todos ellos merecen reverencia; ninguno se encuentra alejado de Dios o introvertido en su egoísmo. Todos ellos son "Reverendos", pero ninguno es aquel tipo de persona noble que apetece la corona. Todos ellos son "Excelencias" porque pertenecen a Dios, pero son siervos porque son de Dios... El respeto a su persona y el honor recíproco son puestos en relación con el Creador, con el Redentor y con el Santificador de igual manera que la creación, la redención y la santificación son en honor de Dios. Éste es el reino» [176].

d) La postura cristiana de estima a sí mismo y de respeto a los demás

La estima de uno mismo y de los demás es la condición indispensable para dar y recibir verdaderamente honor. Donde no existe respeto mutuo no pueden darse relaciones saludables ni, por consiguiente, honor auténtico.

La estima cristiana de sí mismo no es sinónimo de admiración ni de complacencia en sí mismo; es, por el contrario, respuesta humilde y agradecida al dador de todo bien. No es monologal, sino que participa de la libertad propia de Dios para honrar a sus criaturas. Como participantes de su alianza tenemos una dignidad inaudita y quien no se alegra de esta verdad priva a Dios de su honor. Falla en su obligación de hacer retornar a Dios el honor que él ha derramado en los que ha llamado para ser sus hijos e hijas.

Así como la humildad cristiana es totalmente ajena al menosprecio de uno mismo, la estima cristiana de sí mismo está a distancia infinita del orgullo. El intercambio de honor en reverencia recíproca nos ayuda a descubrir en nosotros mismos y en los demás las altísimas posibilidades que encerramos y a aunar esfuerzos en el servicio del bien común.

La genuinidad del respeto cristiano a sí mismo se pone de

manifiesto y se prueba en la estima que tenemos por el prójimo. Si ésta no se da, no hemos reconocido aún nuestra verdadera dignidad como personas delante de Dios. Y, puesto que no tenemos por qué pararnos tanto en las faltas de nuestro prójimo como en las nuestras propias, nuestra estima para los semejantes será menos problemática que la que nos tengamos a nosotros mismos. «Nada hagáis por rivalidad ni por vanagloria, sino con humildad, considerando a los demás como superiores» (Flp 2,3). En una cultura en la que el sexismo empujaba a despreciar a la mujer, Pedro advierte a los varones cristianos: «De la misma manera, vosotros, maridos, en la vida común sed complacientes con la mujer que es un ser más frágil, tributándoles honor como coherederas que son también de la gracia de la vida» (1Pe 3,7).

Tener un conocimiento falso de la propia valía ante Dios, desprecio de los dones que él nos regala, menosprecio de uno mismo de pensamiento, de palabra o de obra son pecados serios contra la autoestima cristiana. La vanidad, el orgullo estúpido y la arrogancia que intenta construir sobre la estima personal de uno mismo, sobre las apariencias exteriores, sobre el poder, sobre la riqueza o, incluso, sobre la temeridad de ignorar o negar a Dios, no sólo se oponen a la humildad, sino que destruyen la auténtica estima a uno mismo y la humanidad personal. De igual manera, desdeñar a los demás por sus defectos, por su pobreza o por su falta de éxito contradice los fundamentos cristianos de la estima y de la reverencia.

Aunque los defectos morales puedan disminuir el respeto a uno de nuestros semejantes o a nuestra propia persona, estas faltas no deben destruir el respeto, puesto que la persona humana, hecha a imagen y semejanza de Dios, continúa siendo llamada a la conversión y a la gloria del amor eterno.

Las falsas sospechas y los juicios precipitados sobre la integridad moral —que disminuyen la estima a los otros o la destruyen por completo— son pecados serios. Los juicios temerarios hacen indigna ante Dios a la persona que les da vida. «No juzguéis y no seréis juzgados.» (Lc 6,37). La falta es más grave si se comunican a otros tales sospechas o juicios; igualmente si se sospecha o se profieren ofensas ultrajantes a personas que son altamente apreciadas por otros conceptos. Con todo, no se comete pecado cuando las sospechas no vayan más allá que los motivos que las originaron, no lleven a juicios temerarios y no sean comunicadas a otras personas [177].

La actitud sospechosa es un gran mal cuando va más allá de lo que la confianza pueda resistir y la destruye. Se trata de una desviación psicológica. Si ésta se apodera de todo un grupo es totalmente imposible una relación saludable. Se agosta el entusiasmo y el gozo por el bien y cunde el desánimo para tomar iniciativas valientes.

3. *Importancia social del honor y de la aspiración*

a) Honor y responsabilidad social

Reconciliando al pecador, Dios le honra como miembro de la comunidad de los santos, como hijo o hija suya. La conciencia agradecida de este honor inmerecido puede convertirse en motivo eficaz para hacerse digno de ese honor, otorgándoselo a nuestros hermanos y hermanas en Cristo.

Cuidar del buen nombre propio y del de los demás es una actitud que reconoce el juicio moral de la comunidad. La conciencia colectiva protege y refuerza la responsabilidad de este nivel común de moralidad. Aunque tal vez no es ésta la forma más elevada de moralidad, sería irresponsable ignorarla o destruirla tratando el buen nombre de manera desconsiderada o nociva [178].

Quien pretenda un honor especial que vaya más allá del buen nombre tendrá que lograrlo mediante prestaciones cristianas que vayan más allá de la media ordinaria. La persona verdaderamente magnánima ni suspira por los honores ni los rechaza. Le produce alegría contemplar que la comunidad reconoce sus méritos y su dedicación a ésta en diaria y servicial fidelidad [179].

San Agustín expresó con claridad la dimensión social del «buen nombre» y del «honor». «Quien lleva una vida sin tacha, libre de malas acciones y de crímenes, se hace un bien a sí mismo. Pero el que va más allá, guardando su honor, es considerado por los otros. En efecto: así como nuestra vida buena es necesaria para nosotros mismos, también nuestro buen nombre lo es para los demás» [180].

Los grupos sociales especiales —médicos, militares, abogados y otros— que mantienen un concepto elevado del honor, rinden un servicio social inapreciable si son clases verdaderamente selectas, es decir, que sirven al bien común y no se convierten en una

clase privilegiada que busca únicamente sus intereses particulares o de grupo.

Los cristianos genuinos, especialmente los que están dedicados al servicio del Evangelio, no sólo cuidarán del buen nombre de cada individuo y del de toda la comunidad; intentarán vivir su vocación de manera que sea luz para todo el mundo. Este motivo es una parte de su celo misionero. Y cuanto más completamente esté sometido el motivo de la estima al bien en sí mismo (o sea, a su propio valor intrínseco), con mayor fuerza atraerá a la gente a la fe. La comunidad apostólica de Jerusalén compartía todas las cosas y vivía en hermandad con gozo sencillo. «Gozaban de la simpatía de todo el pueblo. El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar.» (Act 2,47). «No había entre ellos ninguna necesidad, porque todos los que poseían campos o casas los vendían y aportaban el importe de la venta» (Act 4,34).

El apóstol de los gentiles no pensaba que la honorabilidad estuviera reñida con la humildad. «Tened un mismo sentimiento los unos para con los otros; sin complaceros en la altivez, atraídos, más bien, por lo humilde... procurando el bien ante todos los hombres.» (Rom 12,16-17; cf. Flp 4,5; 1Tes 4,12; 1Pe 2,23; 3,16). La veneración de los santos se enclava dentro de la honorabilidad y puede convertirse en una fuerte llamada a vivir la propia vida en consonancia con la dignidad de hijos e hijas de Dios en el servicio del evangelio y de todo el pueblo.

b) El papel actual de la ambición y de la pretensión

El contexto cultural, social y económico desempeña un papel decisivo en la configuración del tipo de buen nombre, de honor y de aspiraciones perseguidas por las personas. Hans Joseph Buchkremer ha hecho un estudio muy interesante de esta conexión [181]. Los cambios profundos que marcan la época que vivimos han hecho difícil que las personas encuentren su propia identidad, su fuerza personal y su carácter. La generación joven no está enraizada en una familia que está compuesta por varias generaciones; el mundo industrial y estadístico tiende a tratar a las personas como números; cuentan únicamente los resultados y la función; las escuelas de la sociedad tecnocrática están orientadas al trabajo, con imágenes espejo de la «sociedad eficiente»; el entorno en el que viven muchas personas está depredado y en constante cambio.

Finalmente, los medios de comunicación destruyen la común convicción anterior que unía a los pueblos en una tradición común y en un mismo género de moral [182]. «En una época de confrontación de esferas morales y de formas éticas parece indicado emplear el plural y hablar de morales y de moralistas» [183].

Las personas que se han incapacitado para juzgar sus propios valores morales tienden fácilmente a buscar reconocimiento en las personas que les rodean. El tipo de reconocimiento que se da en la sociedad de la eficiencia se basa en el éxito, en los resultados. En ese momento puede surgir un peligro inminente: en lugar de buscar el honor viviendo honorablemente en sentido moral, las personas se sienten arrastradas por las ambiciones y por las pretensiones que nada tienen que ver con su carácter e integridad. «Toda pretensión es, a fin de cuentas, ambición de logro, afán desmesurado de exaltación del yo individual por el reconocimiento de los éxitos» [184]. Con bastante frecuencia, la ambición apunta al logro no como valor en sí, sino como medio para obtener reconocimiento de un grupo o la admiración de la mayor multitud posible. Quizás se logre por medio de estas fuerzas la construcción y la producción; tal vez origine destrucción y apatía. En cualquiera de los casos, difícilmente promoverá la auténtica dignidad humana. Inmerso en estos ambientes, el actor o negociante de éxito no siente en absoluto la necesidad de cuidar de esta clase de buen nombre o de honor basados en una vida y carácter honorables.

Ya no vivimos en una sociedad que ofrece tradiciones firmes y claras, capaces no sólo de guiar externamente a las personas, sino también de ayudarles a interiorizar las normas. Actualmente, sólo las personas que han interiorizado unos principios básicos que van más allá de unas normas concretas de conducta — y de esta manera han llegado a tener una visión clara de la vida — pueden oponerse a la tentación de esta nueva clase de ambiciones, cuya esclavización puede ser agravada por la atmósfera de desconfianza. «El individuo habitualmente ambicioso piensa que puede ser aceptado y respetado únicamente por medio del honor basado en los logros. De hecho, su ambiciosa dedicación a la eficacia es el resultado de la desconfianza en su propio valor para ser amado y para vivir su propia vida sin ser estorbado por el mundo que le rodea» [185].

En el antiguo Israel y en el antiguo mundo germánico el énfasis en el honor estaba particularmente condicionado por la situación de éxodo. Las tribus germanas que no tenían hogar tenían la impresión de haberlo perdido todo si perdían el honor, fundamentado en el compromiso básico de lealtad a los jefes y, por medio de ellos, al grupo. Su lealtad quedaría probada por su fortaleza. Para los israelitas que lo habían dejado todo atrás para obtener la libertad y un lugar que sería su patria, el honor se basaba en la solidaridad, en una vida vivida en consonancia con la alianza con Dios y en agradecimiento a las promesas divinas.

La realidad es totalmente diferente en una sociedad en la que la eficacia en los negocios y el éxito en cualquier actividad tiende a ocupar el lugar destinado anteriormente a la identificación consigo mismo, a la integridad, al carácter. «Sin un ideal que dé consistencia al carácter personal nos convertimos con demasiada facilidad en esclavos de las tendencias sociales, de lo que otros piensan de nosotros, de nuestras propias pretensiones, de nuestra vanidad social y de otros bajos e inconfesables instintos» [186].

c) Dominio e integración de la ambición

La ambición es buena cuando se ejerce en el momento oportuno, en el lugar conveniente y por una finalidad recta. Pero cuando la ambición y el honor social están separados de la escala de valores, fácilmente podemos entender que una y otra vez la juventud se rebele contra un estilo de vida producido por esos motivos básicos. Los movimientos juveniles nacidos después de la primera guerra mundial y, de manera especial, los movimientos anticulturales surgidos en los años 60 fueron una protesta desgarrada contra la vacuidad de la ambición y contra la desnuda eficiencia. Con todo, la misma protesta puede convertirse en vacía expresión de insolencia si no ofrece ideales más altos y firmes; especialmente si da poca importancia a la responsabilidad social.

Puede canalizarse y ennoblecerse la ambición por medio de la mentalidad lúdica. La competición genuina en los deportes honra al competidor y observa normas de juego estrictas. Donde se desarrolla adecuadamente una atmósfera de juego, se transforma la agresión. No se considera al oponente como enemigo, sino como competidor y como compañero. La feliz camaradería del juego debería permitir también las competiciones en la escuela y en la actividad profesional [187].

La canalización acertada de la ambición depende en gran medida de los padres, de su sabiduría y de la actitud que mantengan. Con frecuencia pueden estimular la ambición si los hijos están

seguros de que sus padres les quieren y les estiman, de que este amor no depende de los resultados obtenidos. En tales situaciones, la ambición es un motivo secundario y no lleva a desarrollar un carácter «ambicioso»[188]. Por el contrario, cuando la ambición se convierte en valor predominante y determinante en la educación de un niño, difícilmente se descubre la objetividad y el interés directo por valores más elevados, como la cultura, las buenas relaciones humanas y la dedicación al bien común[189].

La ambición es una fuente enorme de energía. Cuando se adopta una postura de denigrarla o de ignorarla, se pierden tesoros inapreciables. Debería proponerse como meta canalizarla hacia motivos más elevados de responsabilidad social, de fidelidad y de creatividad. El propósito principal de la educación y de la autoeducación consiste en dedicarse a los valores más elevados dentro de las relaciones humanas.

Si descontamos una reducida minoría de personas que alcanzan el ideal de la serenidad y de la dedicación al bien, todos nosotros necesitamos, en ocasiones, ser sacudidos por la ambición. Algunas personas necesitan de ella en todo momento. En todo caso, es preciso reconocer el valor puramente relativo de la ambición; tener en cuenta que debe ser sometida a valores más elevados. De manera especial en los campos de la moral y de la religión, hay que poner sumo empeño en que no se convierta en fuerza determinante; de lo contrario, nos llevaría a una concepción farisaica de la perfección personal[190].

4. *Incrementar el honor personal*

Desde un punto de vista moral, la testaruda indiferencia respecto del honor propio no es menos cuestionable que la ambición desordenada. Lo afirmado vale de manera especial cuando la postura censurada deriva de desdén de las opiniones y sensibilidad de otros y de la carencia de responsabilidad social.

Un discípulo de Cristo no aceptará honores que le son atribuidos sin haber participado él en ellos y sabiendo que no le sirven para su actividad cristiana. Los rechazará con claridad siempre que su no aceptación no entrañe un flaco servicio al bien común. En tal caso, tratará por todos los medios de hacerse acreedor a ellos. Para una persona madura, la estima inmerecida es más motivo de embarazo que de gozo.

Cuando se trata del buen nombre de uno —si no están implicados otros— debe procurarse mantenerlo en plena vigencia aunque uno no sea merecedor, objetivamente, de buena reputación. Esta exigencia se basa fundamentalmente en la misma sociabilidad. Con todo, a fin de que la preservación del buen nombre no degenere en hipocresía, es preciso reparar la discrepancia existente entre la reputación y la realidad. Se logrará este objetivo mediante un sentimiento de inutilidad ante Dios y ante los hombres, por medio del esfuerzo serio de alcanzar los valores meritorios del honor y mediante un esfuerzo por dar mayor honor a los demás.

La persona que posea un auténtico sentido del honor se guardará de vanagloriarse o de ensalzarse. Pero cuando esté en juego una causa elevada, está permitido aludir prudente y modestamente a alguna buena obra o cualidad realizada o alcanzada con la ayuda de Dios, tal como san Pablo lo hizo (cf. 1Cor 9,1-23; 2Cor 3,1-16; Gál 1,10; 2,26).

La obligación de preservar el propio honor es especialmente grave en aquellas personas cuyo servicio social depende en gran medida de la buena reputación. Por supuesto que uno no debe estar excesivamente preocupado por distinciones de poca monta. De ordinario, los cristianos deberán ignorar aquellos asuntos que carecen de importancia real; deberán mantener un espíritu de amor y de preocupación auténtica por cosas realmente más importantes.

El discípulo de Cristo deberá, incluso, en ocasiones soportar en silencio abusos e insultos hechos a la cara siempre que de esta postura no deriven daños para su honor social ni para su actividad. Siempre es anticristiano responder al insulto con el insulto (cf. Lc 6,28; 1Cor 4,12; 1Pe 2,23). Sin embargo, la exhortación de Cristo a presentar la otra mejilla cuando alguien es golpeado (Mt 5,39) exige únicamente una disposición para actuar con serenidad; no hay que entender sus palabras literalmente. Se deduce con claridad esta interpretación de la postura con que el Señor mismo rechaza los insultos que le dirigen los fariseos (cf. Jn 8,48ss) y de la calma con que responde al siervo del pontífice cuando le golpea en el rostro (Jn 18,22ss).

En casos extremos uno tiene obligación de protegerse de ataques injustos contra el alto bien moral de la propia reputación; si fuera necesario se debería recurrir hasta los tribunales. Comprendemos que este procedimiento, como cualquier acción para defender los derechos personales, debe cualificarse así: 1) Partiendo de la conciencia de la supremacía del honor y del juicio de Dios,

debe existir un trasfondo de serenidad última sobre la insignificancia del juicio humano; 2) la acción debe estar dirigida al servicio social del honor mismo, excluyendo cualquier deseo de venganza; 3) debe existir en todo momento una voluntad de llegar a la reconciliación plena; 4) uno debe preocuparse por el buen nombre de los otros, incluso del que pueda ser culpable de ofensa contra nosotros. Obviamente, jamás deberá trasgredirse los límites de la verdad y de la justicia en la defensa de uno mismo.

El concepto auténtico del honor cristiano excluye el duelo y medidas similares de defensa. Tales medidas no son aptas en modo alguno para restaurar el verdadero honor.

5. *Pecados contra el honor de uno de nuestros prójimos*

Nadie puede honrarse a sí mismo ni ser verdaderamente honorable si no da a los otros el honor que les debe sobre una auténtica base de respeto. Esto se ve enseguida en los casos del racismo y del sexismo. Todo el que deshonra a otro por el color de su piel está pidiendo honor únicamente para la palidez de su tez, no para su personalidad. Todo el que deshonra a otra persona por su condición de mujer pide reconocimiento y honor únicamente para su masculinidad, no para su persona. Respecto de las formas restantes de insultar a otros o de pretender honor basados en atributos secundarios deberíamos decir lo mismo.

Lo que vamos a decir a continuación tomará en cuenta los principales pecados contra el honor de otras personas. Con todo, debería tenerse siempre presente que quien deshonra a sus semejantes se deshonra a sí mismo.

a) Insultar y negar el honor

Los pecados contra el honor de otras personas pueden tener tal variedad y diversidad que es imposible dar un catálogo de ellos. Con alguna frecuencia pasan inadvertidos para quien comete el pecado. Todos los pecados cometidos de palabra o de obra proceden del corazón; ponen de manifiesto el desarreglo existente en los pensamientos y deseos de la persona en cuestión. Además, no debemos limitarnos a los pecados cometidos por medio de las palabras y de las acciones; tendremos en cuenta también los come-

tidos por omisión, por la negativa a dar al prójimo el honor que estimula y fortalece los lazos de la comunidad.

Jamás honraremos demasiado a nuestros semejantes, pero podemos correr el peligro de honrarlos basándonos en motivos falsos o haciéndolo de forma inadecuada. La alabanza, por ejemplo, jamás puede o debe degenerar en adulación. Deberíamos honrar a nuestro prójimo por él mismo, no para obtener beneficios o recompensas de él.

El Señor nos ha hablado de la enorme gravedad que puede revestir el insulto a uno de nuestros semejantes. «Todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal; pero el que llame a su hermano "imbécil" será reo ante el sanedrín. y el que le llame "renegado" será reo de la gehena de fuego» (Mt 5,22).

Una matización: la significación concreta y la consiguiente gravedad del insulto depende no sólo de las palabras, sino del contexto cultural total. En el siglo XVI tanto los reformadores como los católicos empleaban un lenguaje tan duro que hoy nos chocaría. Incluso en nuestros días, se emplean en algunas subculturas términos gravemente abusivos. Parecen ser aceptados como reprobación y corrección, o al menos no son juzgados como insulto grave. Sin duda que convendría hacer serios esfuerzos para sustituir tal lenguaje por el respeto y la cortesía cristianos [191].

Las violaciones serias del honor no se limitan al empleo de un lenguaje insultante. Los gestos pueden ser tan ofensivos como las palabras. El olvido deliberado y despectivo de saludar a una persona, hacer gala de una falta de respeto al que el otro tiene derecho, puede constituir una ofensa grave.

Cuando se ha hecho una ofensa a una persona o se ha omitido la manifestación del debido respeto es preciso ofrecer una compensación. En la mayoría de los casos, la mejor manera de ofrecer esta restitución consiste en la manifestación positiva del respeto debido. Cuando el insulto haya sido especialmente serio es preciso expiarlo con la apología explícita si esta costumbre es conocida entre las personas honorables de aquel entorno cultural. El insulto público exige reparación pública. Con todo, a veces es aconsejable posponer la apología hasta que se hayan serenado los ánimos, al menos parcialmente. Un intento torpe de obrar el bien en un momento inoportuno conseguirá, probablemente, exacerbar los ánimos y producir rencor más enconado.

Si dos partes se insultan recíprocamente no podemos afirmar

que una ofensa cancela la otra. Aunque en tales situaciones no existe la obligación estricta de reparar la ofensa, existe una grave obligación de caridad, que afecta a ambas partes, de buscar la reconciliación tan pronto como sea posible y de la manera más eficaz.

b) La calumnia y la difamación

Calumnia es una aserción exagerada sobre uno de nuestros prójimos, con la que se pretende difamarlo. La difamación es una afirmación injustificada que daña el buen nombre de otra persona, incluso si la afirmación no es formalmente falsa.

La calumnia y la difamación son pecados graves contra la justicia y contra la caridad. En una sociedad y en un entorno cultural en los que el buen nombre y el honor son más apreciados que la propiedad, se comprende con facilidad que ir contra estos bienes es un pecado más grave que el robo. «El buen nombre es más deseable que una gran riqueza» (Prov 22,1).

La difamación es pecaminosa no sólo cuando es fruto de la intención maliciosa; lo es igualmente cuando procede de una negligencia consciente. La gravedad de este pecado debe ser juzgada por el previsible quebranto que sufrirá el honor, por la angustia o vejación sufrida, por la sacudida que sufren los lazos comunitarios, por el detrimento que puede sobrevenir a la eficiencia profesional de la persona ofendida o por las pérdidas materiales. El grado del daño no depende únicamente de la aseveración causante de los males; es preciso, además, tener en cuenta —de manera sustancial— las circunstancias que rodean a la víctima de la difamación, al detractor y a las personas que han escuchado al detractor.

La calumnia es pecado mucho más grave que la difamación. Mientras que en esta última se hace un uso pecaminoso de la verdad, en la calumnia se viola un derecho sustancial, no condicional, del buen nombre de una persona.

Pienso que es erróneo condenar la divulgación de pecados graves cometidos por una persona cuya reputación se encuentra muy en entredicho. Continúa haciéndole daño e impide la restitución de su buen nombre.

Formas de hablar tales como «No quiero dañar su reputación, pero...» o «Si divulgara nada más que la parte mínima de lo que

sé...» son frecuentemente más devastadoras que la manifestación lisa y llana de los hechos. Las personas sabias harán bien no prestando oídos a tales manifestaciones o, al menos, no tomándolas en serio.

Señalemos que reviste especial maldad privar de su buen nombre a familias enteras, a comunidades o grupos étnicos.

El muerto continúa teniendo derecho a gozar de su buen nombre, aunque la pérdida del honor no pueda producirle ya daño alguno. No olvidemos que quedan unos familiares o personas allegadas a él y pueden sufrir las consecuencias negativas de las salpicaduras de la calumnia o de la difamación. La estima debe envolver al muerto que descansa en el Señor. Deberíamos reservarnos siempre nuestro juicio sobre el muerto; recordemos que éste ha pasado ya el juicio del Dios santísimo, juicio que también nosotros tendremos que afrontar.

Una persona que ha actuado de manera contrapuesta al honor tiene en la actualidad solamente un derecho condicional a su buen nombre. Goza de este derecho en la medida en que, vista como un todo, la preservación de su honor (personalmente inmerecido) sirve para el bien de esa persona y para el bien de toda la comunidad. En consecuencia, divulgar las faltas secretas de una persona puede estar justificado, y ser incluso obligatorio, cuando esta medida es necesaria para preservar a la comunidad, a uno mismo y a los demás de un daño injusto o para impedir que el que hace la maldad continúe por aquel camino.

Con todo, la persona que piense tener obligación de revelar las faltas secretas de una persona debe pensar con mucho cuidado los motivos que le empujan a actuar de esa manera y las consecuencias previsibles que se seguirán de su forma de actuar. La divulgación de cosas verdaderas que repercutirán en el honor de otra persona estará permitida cuando esa manera de actuar proteja de grave daño nuestro honor personal o bienes materiales, cuando exista un cierto equilibrio o proporción entre el mal amenazado y la pérdida del honor por parte de otra persona, cuando no exista otra forma menos dañosa de actuar. No existe justificación alguna para que divulguemos los pecados y faltas de otra persona cuando no se sigue daño de ellos para otras personas, cuando perseguimos únicamente sacar provecho personal de la pérdida del honor de esa persona. Formaría parte de este objetivo, por ejemplo, el intento de eliminar su competencia en la política o en los negocios, etc...

Tenemos derecho a desenmascarar a los estafadores para evi-

tar que otras personas sean engañadas por ellos. En el caso de una pareja de novios, es permisible manifestar faltas serias ocultas de uno de los cónyuges al otro, si no hay otra forma de prevenir un matrimonio desgraciado. El peligro grave de seducción es casi siempre razón suficiente para revelar el secreto a las personas que padecerían las consecuencias, o a los padres o educadores.

Nos está permitido desvelar al responsable de un centro o a la persona responsable de la administración de una casa que un empleado o sirviente de la casa «es ligero de manos». De esta forma, protegemos el establecimiento o la casa de pérdidas sustanciales o de vejación producida por el robo. Sin embargo, deberá omitirse la denuncia cuando de ella se seguirían pérdidas materiales o sociales mucho mayores para el criado o empleado, en el supuesto de que la corrección fraterna podría ser suficiente para cambiar su forma de actuar.

Los votantes tienen derecho a recibir la información pertinente sobre el candidato, sobre su cualificación para los puestos públicos. En esta información se divulgarán únicamente aquellas faltas o defectos que hagan al candidato incapaz o indigno del puesto que pretende. Jamás se revelarán aquellas faltas o pecados pasados que nada tendrían que ver con el cargo en cuestión. El área del honor privado de una persona es tan inviolable cuando se trata de una persona pública como cuando es privada. La persona que sirve al bien común o desea servirlo desde una posición importante, necesita más que los restantes ciudadanos una reputación intachable.

Cuando se haya presentado un tema difamatorio de forma grotesca puede ser un acto de caridad disminuir el daño de la ofensa mediante la presentación veraz de todos los hechos que intervienen en el caso. Esto vale de manera especial cuando está en juego la reputación de una persona que se encuentra en una posición en la que goza de la confianza pública.

Cuando existan buenas razones para hacerlo, discutiremos las materias públicamente conocidas, a pesar de lo que puedan encerrar de difamantes. Con todo, evitaremos que el tratamiento frívolo o grosero sean la tónica del tratamiento.

No saldrán del estrecho círculo de la familia, de la comunidad, del monasterio, del convento o de cualquier otro grupo reducido los actos poco loables de los miembros de alguno de estos colectivos. Cada miembro de la comunidad es responsable del honor de la comunidad y del de cada uno de los componentes de ella.

Cuando las circunstancias sean tales que la discusión de las

faltas conocidas públicamente no perjudique el buen nombre ni el amor de nadie, un motivo adecuado es suficiente para justificar el tratamiento sereno de aquellas faltas. No siempre puede calificarse esto de charla inútil; a veces es mejor hablar con cariño y amor que guardar silencio perezoso. Con todo, cuando la situación no sea conocida públicamente, aunque sea compartida por un número de personas, no podemos ignorar el hecho de que si hablamos de ella la divulgaremos más de lo que está. No vale argumentar diciendo que si nosotros no lo hacemos lo harán otros. El verdadero discípulo de Cristo no puede actuar basándose en excusas tan fútiles.

Debería ejercerse una postura especialmente compasiva con las personas que han sido condenadas en los tribunales. Es cierto que la condena pública ha quebrado el honor de esa persona que ha obrado mal. Esta afirmación es cierta por lo que respecta al crimen que le ha sido imputado. Con todo, va contra la piedad publicar los nombres y equivocaciones o malas acciones de los que se hallaban implicados de manera menos importante.

Las personas que son apresadas y detenidas durante algún tiempo en prisión no siempre son peores que aquellas otras gentes de buena reputación que evitan el castigo porque tienen influencias o son más astutos. Toda persona que ha sido condenada tiene derecho a un amor misericordioso y compasivo, necesita disponer de una oportunidad para restaurar su reputación. Por consiguiente, sería grave pecado abrir de nuevo la información de un asunto lejano, olvidado, desconocido cuando el crimen ha sido olvidado, o cuando la persona inculpada ha recibido el perdón, o intenta comenzar una nueva y mejor vida en un lugar lejano de los hechos. Únicamente cuando el criminal continúe amenazando a la comunidad carece de derecho a que sea respetado su honor.

c) El chismorreo

El chismorreo es una forma especialmente venenosa de difamación. Destruye, o intenta hacerlo, los lazos de amor y paz existentes entre la gente. El motivo de suplantar eventualmente a la persona injuriada en el afecto de su amigo, no hace cambiar nada el juicio. Más aún que otras formas de difamación, el chismorreo es un pecado grave contra la caridad y la justicia. «Al soplón de lengua doble, maldícele, que ha perdido a muchos que viven en

paz. A muchos ha sacudido la lengua triple... El que la atiende no encontrará reposo, ni plantará su tienda en paz» (Eclo 28,13-16).

Son especialmente detestables los chismorreros y detractores anónimos. Jamás debería prestarse audiencia a este tipo de actuación. Las personas constituidas en autoridad y propensas a escuchar a estas personas deberían tener muy presente que el hecho de darles crédito disminuye su propia reputación y fiabilidad.

La persona que es objeto de chismorreo tiene el derecho, y a veces la obligación, de desenmascarar y enfrentarse al agresor.

No puede considerarse como chismorreos romper una amistad pecadora peligrosa cuando esta ruptura exija revelar algunas faltas secretas. Naturalmente, deberá tratarse de revelación necesaria para la finalidad que se persigue. Puede tratarse, incluso, de un auténtico acto de caridad.

d) La cooperación irresponsable en la difamación

Toda persona que —con su actitud, aunque sea el silencio— induce a otra persona eficazmente a cometer un pecado de difamación, es culpable del mismo pecado que el detractor. Nadie debería prestar oídos al detractor. Convendría pararse en seco, alejarse de él o introducir otro tema de conversación, aunque sea un tema indiferente. Lo importante es lograr la finalidad de que no pueda continuar su mala acción. Sin embargo, no existe obligación de impedir la difamación cuando se teme que el intento fijaría aún más al detractor en su empeño de hacer daño a otros. A veces es más eficaz mantener un silencio estoico que permita al detractor continuar hasta que se le agote el tema de conversación que un intento de interrumpirle. Naturalmente, nos referimos a situaciones en las que puede anticiparse que la historia completa será menos dañosa que lo que permiten suponer las primeras impresiones.

Las personas constituidas en autoridad en una comunidad o en una organización tienen la obligación especial de prevenir y evitar —en justicia y caridad— la detracción; deben proteger de las difamaciones a las personas que les fueron encomendadas. Por consiguiente, insistirán en que se haga reparación. De otro modo, ellos participan de alguna manera en el pecado contra el honor, tan necesario para la comunidad y para cada uno de sus miembros.

Parece superfluo afirmar que las personas que se complacen en

escuchar a los detractores no son mejores que los ejecutores del mencionado pecado.

Por desgracia, sucede con mucha frecuencia que es imposible reparar el daño causado por medio de la calumnia, de la difamación o del chismorreo. Con todo, un serio esfuerzo de conversión exige hacer todo lo posible por reparar todas las consecuencias de las acciones y conversaciones irresponsables. El hecho de que una persona haya podido actuar sin caer en la cuenta de las consecuencias de sus acciones no le exime del deber de evitar mayor daño tan pronto como caiga en la cuenta de los daños que pueden acarrear sus acciones y palabras.

Capítulo II

UNA MORAL DE BELLEZA Y DE GLORIA

En el capítulo anterior hemos visto la indisoluble unidad existente entre la verdad y la fidelidad. El hambre y la sed de la verdad abren el camino a la fidelidad, y ésta, cuando alcanza su desarrollo pleno, abre nuevos horizontes de verdad. Vimos también que el respeto a nosotros mismos, el honor que ofrecemos a los otros y recibimos de ellos recibe su estabilidad y belleza de la verdad y de la fidelidad.

En este capítulo volvemos nuestra atención a la dimensión de la belleza que refleja la gloria de Dios. Consideramos la belleza en su más amplio sentido, como esplendor de la verdad y de la bondad. Si no prestamos atención a esta dimensión, nos será imposible conocer la verdad y la bondad en toda su majestad y dicha.

Las dimensiones que vamos a estudiar y considerar aquí no tienen espacio en la teología moral escrita para confesores e inspectores. Con todo, en una moral entendida en una perspectiva de libertad y de fidelidad creadoras y basada en la Biblia no podemos ignorar la dimensión de la belleza. Llegaremos a ver con toda claridad que una moral situada bajo la ley de la gracia es, por su misma naturaleza, una moral de belleza y de creatividad. Consideraremos en primer lugar la belleza como revelación divina, como cualidad omnipresente del ser (I). A continuación, intentaremos comprender las relaciones del cristiano con el arte y con lo artístico, la significación de la creatividad artística para la moral de libertad y de fidelidad creadoras (II). Una moral de las bienaventuranzas bajo la ley de la gracia debe prestar atención también a la fiesta y a la celebración (III), al juego y a la danza (IV) y, finalmente, al papel del sentido del humor (V).

A) La belleza como dimensión de la revelación de Dios

1. *El misterio que ata y libera*

Considerar la belleza como algo superficial y superfluo es hacer la vida miserable, vulgar, yerma. Para un cristiano que conoce y adora la gloria y la majestad de Dios, menospreciar la belleza es traicionar al Espíritu, pues la belleza es el esplendor de la verdad y del bien [1]. En ella sentimos el atractivo que ejercen todas las cosas y personas buenas y verdaderas. Aquel que conoce en la totalidad de su ser la verdad y la bondad está poseído ya por el amor a lo bello.

La belleza no se descubre a sí misma ante los razonamientos fríos ni los cálculos de utilidad; comunica su realidad solo a través de contemplación amorosa. Su irradiación nos llena de dicha y eleva nuestros espíritus. El creyente la considera como reflejo del Espíritu en el que encuentran respuesta el corazón y la mente humanas; la entiende como reposo indescriptible en la verdad y en la bondad situadas más allá de cualquier intento de utilización.

No sabemos cómo pueden captar la belleza los ángeles; sabemos, en cambio, que la persona humana la experimenta más vital y vivamente en la totalidad de su ser. La belleza visible, audible, corporeizada se encuentra en consonancia perfecta con la naturaleza de la persona humana. El artista divino expresa su mensaje en sonidos, en color, en figuras. Distribuye el conocimiento de la verdad y de lo bueno de manera que su esplendor hable al corazón y al espíritu humano llenándolo hasta el éxtasis.

No experimentamos la belleza como una añadidura a la verdad o a la bondad. Lo bello abarca el mismo campo del ser. «El ser, bueno y verdadero, es hermoso; es decir, gozo y dicha del espíritu» [2]. De igual manera que lo verdadero y lo bueno, también lo bello es la base de la camaradería y de la comunión de los corazones y de las mentes. La comunión en la verdad, en la bondad, en el amor y en el gozo basados en Dios son los nuevos cielos y la nueva tierra que nosotros esperamos. Mientras la comunidad humana se encuentre en el dichoso camino de la comunión del amor no puede olvidar la belleza ni su poder maravilloso para unir a las personas en el compañerismo amoroso y verdadero.

Para los que componen la comunidad de los creyentes, la expresión «lo bello» significa mucho más que para los que carecen de

conocimiento de la revelación divina. En verdad, el cristiano conoce el nombre de la belleza suprema. «Belleza», dice Tomás de Aquino, «es uno de los nombres divinos»[3]. Dios es la plenitud y fuente de toda belleza, la luz beatífica, el esplendor sin palidez alguna. «Dios es luz y en él no existe la oscuridad» (1Jn 1,5). Él es el «Padre de la gloria» (Ef 1,17).

Las cosas creadas son bellas porque quien se revela en sus obras es plenamente bello. En todas las manifestaciones externas realizadas en la creación y en la redención está presente la gloria de Dios, el esplendor, el reflejo de la vida trinitaria y del amor divino. El Padre comunica su gloria a su Hijo desde toda la eternidad, el cual Hijo, como «reflejo de su gloria e impronta de su ser» (Heb 1,3), recibe los atributos de la belleza. Denominación apropiada para el Hijo encarnado, imagen visible del Creador de toda la belleza. Aupándose sobre el pensamiento de san Agustín, santo Tomás de Aquino habla de nuevo de la Palabra eterna, imagen del Padre: «La belleza tiene una semejanza con lo que es luz y esplendor del intelecto. Lo subraya Agustín cuando dice: "a semejanza de la Palabra perfecta a la que nada le falta, como si fuera la obra maestra de arte del Dios omnipotente..."»[4].

En el credo alabamos al Hijo unigénito del Padre como «luz de luz». Alabamos su gloria, su belleza venidas del Padre. En el misterio pascual se manifiesta esta gloria en la Palabra encarnada. «Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese» (Jn 17,5).

Toda la belleza creada y toda la gloria de la historia de la salvación vienen del misterio del Dios uno y trino y dirigen nuestros ojos y corazones hacia él. De la gloria que Dios posee en su propia vida íntima dimanan toda la belleza y honor desparramados en los cielos y en la tierra. En su Palabra eterna, el Padre comunica todo su amor, toda su verdad y su gloria al Hijo. En éste ve reflejada su propia belleza y majestad infinitas. Y el Hijo, con igual amor, se comunica por entero con el Padre en la comunicación amorosa del Espíritu Santo. Éste, amor que se entrega, es el Espíritu de gloria. Dios celebra la Palabra santa y la respuesta de gloria en su vida y amor íntimos, trinitarios, desde toda la eternidad, desde mucho antes que los serafines comenzasen a cantar: «¡Santo, Santo, Santo!» El Padre honra al Hijo, reflejo de su esplendor; el Hijo honra al Padre en el Espíritu Santo. El Padre y el Hijo glorifican al Espíritu de amor.

Dado que el amor trino de Dios es plenitud de ser y de belleza,

donde hay vida en amor mutuo se da honor mutuo, belleza, el esplendor de la verdad y amor. La contemplación de la belleza eterna arrebató a Agustín y le hizo exclamar extasiado: «¡Qué bellas son todas las cosas desde que tú las hiciste, pero cuanto más inefable eres tú, el Creador de todas estas cosas!»[5].

La belleza increada se hace visible en forma humana en la Palabra encarnada. «Y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como hijo único, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). Esta realidad se encuentra mucho más allá de la nube de fuego del Antiguo Testamento, la nube vista por los componentes del pueblo de Israel, la que contemplaban brillando sobre el arca de la alianza. La mayor belleza es la que se manifiesta en la persona de Jesucristo. La belleza eterna se ha hecho hombre. «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y nuestras manos han palpado acerca de la palabra de vida» (1Jn 1,1).

Aquí nos enfrentamos de nuevo con la armonía contrastante de la manifestación y del encubrimiento. La vida de Jesús, especialmente su misterio pascual, habla también del ocultamiento de la gloria divina. Tan sólo los que siguen la bajeza, la *kenosis*, del Hijo de Dios verán su gloria y la compartirán. «Tened entre vosotros estos sentimientos, los mismos que tuvo Cristo. El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se depojó de sí mismo tomando condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres, y apareciendo en su porte como hombre, se humilló a sí mismo obedeciendo hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios, a su vez, le exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre» (Flp 2,5-9).

Una moral de belleza y de gloria no puede pasar por encima el cumplimiento de la profecía: «No tenía apariencia ni presencia; le vimos y no tenía aspecto que pudiésemos apreciar. Despreciable y desecho de hombres» (Is 53,2-3). Aquel que lleva los atributos de la belleza tomó sobre sí toda nuestra miseria. Efectivamente, la consecuencia del pecado cometido por el hombre fue que éste careciese de la gloria, de la belleza y del derecho al honor que Dios había designado originariamente para él. Para remediar la situación, el que es la plenitud de la gloria del Padre se humilló hasta la ignominia de la cruz para restaurar la gracia para todos, para conceder una participación en la gloria del Padre a todos los que le confiesan como Señor, «para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11).

No podemos separar la belleza y el honor de su fuente, que es la gloria divina. Viviremos en la verdad y nos gozaremos de la gloria del Padre si compartimos con Cristo la glorificación que le tributa. Esta obra de glorificación, tan significativa en la historia de la salvación, se realiza por medio del Espíritu Santo, amor que se entrega. Jesucristo, que lo recibe todo del Padre y lo devuelve a él en amor sin límites, se convierte para nosotros en fuente del agua viva del Espíritu. Es Espíritu de verdad, enviado por él a los que le siguen por la senda de la humildad, es «el Espíritu de gloria» (1Pe 4,14).

El resplandor divino que irradia de la humanidad del Señor resucitado en la plenitud de su gloria es la condición previa y la fuente de la transfiguración que da a los santos, a los justos, participación en el esplendor y en una resurrección gloriosa. El cristiano no se limita a esperar la dicha del alma; mira hacia adelante y aguarda esperanzado la resurrección de su cuerpo en gloria, participando del esplendor que es reflejo de la belleza propia de Cristo. En consecuencia, no se limita a reverenciar su cuerpo únicamente como «santuario del Espíritu Santo que está en vosotros», sino que escucha también el mandamiento de «Glorificad, por tanto, a Dios en vuestro cuerpo» (1Cor 6,19-20).

Honramos a Cristo como «la luz del mundo» (Jn 8,12), como la «imagen del Dios invisible» (Col 1,15), como «Lucero radiante del alba» (Ap 22,16). Tributándole a él, y con él al Padre, toda la gloria en el Espíritu Santo, llegamos a entender la buena nueva de que somos luz, «luz del mundo». Los que sirven al Señor con pureza de corazón entienden su gran vocación y misión: «Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre, que está en el cielo» (Mt 5,16).

Nuestra misión en el mundo y nuestra esperanza final nos son presentadas en términos de belleza y de gloria. Hasta que se produzca su venida final, Cristo derrama el espíritu de verdad, el espíritu de amor. De esta manera, sus discípulos pueden participar de su belleza y de su gloria. Realiza idéntica tarea con su Iglesia «para presentársela a sí mismo todo gloriosa, sin mancha ni arruga ni cosa parecida, sino, por el contrario, santa e inmaculada» (Ef 5,27).

La comunidad de los que están totalmente consagrados a la gloria del Padre será gloriosa cuando se realice la venida del Señor; superará la belleza de cualquier «esposa adornada para su esposo»

(Ap 21,2). El vidente de Patmos se regocijó cuando el Señor le hizo contemplar la ciudad santa de Jerusalén, «que bajaba del cielo, de junto a Dios. Su resplandor era como el de una piedra muy preciosa, como jaspe cristalino» (Ap 21,10-11). «La ciudad no necesita ni de sol ni de luna que la alumbren, porque la ilumina la gloria de Dios, y su lámpara es el Cordero. Las naciones caminarán a su luz» (Ap 21,23-24).

«Los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre» (Mt 13,43). Pues han renunciado a la idolatría de la belleza creada y al honor humano, a toda la falsedad y exaltación de sí mismo; será la consecuencia de su unión con los sufrimientos de Cristo y con el gozo de su gloria. «¡Aleluya! Porque ha establecido su reino el Señor nuestro Dios Todopoderoso. Con alegría y regocijo démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero, y su esposa se ha engalanado y se le ha concedido vestirse de lino deslumbrante de blancura» (Ap 19,6-8).

Uno de los símbolos básicos de la fe cristiana y de su vivencia es la mujer «vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza» (Ap 12,1). Este simbolismo se aplica a María, la madre del Señor, la más hermosa de todas las mujeres, y a la Iglesia, en la medida en que se asemeja a María en el seguimiento e imitación de Cristo.

Algunos se preguntarán: «¿Puede un cristiano amar la belleza?» Pero ¿cómo es posible no amarla si la belleza es algo que pertenece al cristiano por derecho pleno, si es su esperanza? Toda la vida del creyente está orientada hacia «la gloria de Dios revelada en el rostro de Jesucristo» (2Cor 4,6) «hasta que los fieles a él sean llevados a su gloria eterna».

La plegaria sacerdotal de Cristo se realizará en aquellos que han contemplado a Dios en su Palabra encarnada y han dedicado toda su vida a la glorificación del Padre: «Yo les he dado la gloria que Tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno... para que contemplen mi gloria, la que tú me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo» (Jn 17,22-24).

La belleza de Dios en sí misma es la fuente primordial de nuestro gozo, nuestra fuerza, nuestro amor y nuestra comunión con todos sus hijos [6]. Ella será nuestra dicha eterna en la alabanza de Dios, el reflejo de su verdad y amor en nuestra absorción final en la auténtica gloria de su verdad y de su amor.

2. *Importancia moral y psicológica de la belleza*

El agradecimiento por la belleza y la plena apertura a ella y a su mensaje tiene importancia suma en una visión sacramental de la vida cristiana. Ralph Waldo Emerson advierte: «Jamás pierdas una oportunidad de ver todo lo que sea bello. No olvides que la belleza es la escritura de Dios, una especie de sacramento.» Los escritores del Nuevo Testamento han escogido la palabra *kharis*, que significa el encanto de la belleza, el reflejo de la gracia y de la gratuidad de Dios [7].

La experiencia de lo bello abre a cada persona, de manera singular e inevitable, el camino de la experiencia de los valores, del bien como don gratuito, del bien y de la verdad en su propio atractivo esplendoroso. En el encuentro auténtico con la belleza trascendemos el campo de lo marcado por el lucro y por la utilidad. Dejamos también atrás una moral que nos habla de desagradables «debes». Los que se han encontrado con la belleza, jamás elegirán una moral del «debes», desconectada de los valores. Por el contrario, en la admiración, en el agradecimiento y en el gozo, sienten la belleza en todo su refinamiento y delicadeza; descubren inmediatamente que la belleza, en la naturaleza y en el arte, les abre nuevas vistas a la corriente de belleza que riega la tierra por medio de la sensibilidad moral de sus gentes [8].

La persona incapaz de descansar y de regocijarse en cualquiera de los trazos de belleza que Dios nos ha comunicado no captará la naturaleza agraciada de los valores morales. Alguien podría objetar que la experiencia de la belleza nada tiene que ver con la moral. Apoyaría su objeción en el hecho de que el valor que responde a la belleza resuena espontáneamente y que cuando nos acercamos a lo bello con excesivos intereses e imperativos no sintonizamos la longitud de onda adecuada. Podría afirmarse, además, que mientras la moral no puede estar separada del llamamiento al compromiso, la belleza otorga dicha y no requiere nada que salga de ese campo.

Podríamos responder a esta objeción diciendo que el punto de mira se centra con demasiada fijeza y exclusividad en la obligación pura y que no toma la esfera de la belleza con la necesaria seriedad. Tiende también a privar al bien de todo su poder de atracción y de su carácter de don, de donde brota el agradecimiento, auténtica fuente de energía de una moral encuadrada bajo la ley

de la gracia. Somos capaces de apreciar a una persona que realiza el bien aunque le cueste grandes sacrificios, pero no podemos apreciar una moral basada en la inanición emocional. Cristo proclama una moral evangélica de gratuidad y de felicidad, de bienaventuranza; promete a sus discípulos su paz y la facultad de gozar, incluso, en medio de las dificultades.

La moral de belleza, es algo mucho más profundo que la del «tienes que», «debes...» Su experiencia es intransferiblemente personal, aproximación amorosa y agradecida a la vida misma. Se experimenta la plenitud del ser como un don que confiere dicha, como llamada irresistible que pide una respuesta de amor. Aquellos que abren las puertas a la belleza en todas sus formas y manifestaciones saben que la vida es algo que tiene sentido, un don maravilloso y una oportunidad inapreciable. ¿Existe alguna persona capaz de sentirse totalmente embriagada por la belleza de las obras de Mozart, de Beethoven y de Bach y no experimentar al mismo tiempo una sensación de plenitud, que no piense que la vida es algo maravilloso que merece la pena ser vivido? La fragancia y belleza de una sola flor, olida y contemplada en actitud de agradecimiento nos acerca al dador de todo bien.

Una moral totalmente encarcelada en el interrogante «¿Qué tengo que hacer?» ignora las implicaciones morales de nuestra respuesta a la belleza. En cambio, cuando la pregunta que se nos presenta es: «¿Qué clase de persona pienso ser?», se abren perspectivas totalmente nuevas. Entonces llegamos a comprender la importancia que tiene la belleza para toda nuestra vida. Se convertirá en una de las dimensiones de todas nuestras responsabilidades, de nuestras preocupaciones por mantener un entorno saludable y unas relaciones bellas con los demás.

La belleza cae de plano y totalmente en el campo de los dones.

Por consiguiente, nuestras relaciones con ella son libres y espontáneas. Pero el agradecimiento genuino que nos hace capaces de gozarnos en ella nos empujará a cultivar la belleza en nuestras vidas. Ella necesita de espacio y de tiempo para ordenar nuestras vidas. No se trata de ser una dimensión más junto a otras; es una fuerza formativa de todas las facetas de la existencia.

La experiencia genuina de la belleza es totalizante y totalizadora. Pone la totalidad de nuestro ser en contacto con la realidad omnipresente. Las cualidades trascendentales del ser —lo bueno, lo verdadero y lo bello— son inseparables; por consiguiente, marginar una de los tres traerá consecuencias desastrosas para todas

ellas [9]. Separa de lo bueno y de lo verdadero su esplendor y los habrás condenado a su encubrimiento. Haz de lo estético una esfera totalmente separada de las demás y habrás destruido el arte en su misma raíz. Bloquea el acceso a la belleza y habrás empobrecido lo bueno y lo verdadero [10]. Retira la belleza, por ejemplo de la vida de san Francisco de Asís y de la espiritualidad vivida por él y no podrás entenderla ni regocijarte con él.

Cuando comprendamos que la belleza es una dimensión tan trascendental como la unidad, la verdad, la bondad, la veremos con mayor claridad en Dios y en sus obras, en la creación, en la historia, en la encarnación de la Palabra divina. Entonces nos resultará más fácil superar la dicotomía entre la esfera del amor y la del conocimiento «mediante la contemplación de la belleza divina en la que el Espíritu de la verdad es la manifestación del esplendor de la Belleza divina» [11].

Si olvidamos el valor de la belleza, tanto en la educación como en la teología, nos queda, en último término, una moral despótica; convertimos a la persona en un animal de carga que no sabe cómo puede ser artista y alegrarse cuando produce y consume cosas. El alejamiento de la belleza en el que han vivido los educadores y los moralistas ha convertido la moral bíblica, con todo su agradecimiento, gozo y plenitud, en un suplicio horrible bajo imperativos incomprensibles, leyes y dominio; en un encuentro chirriante con las obligaciones, en una vacía computación de méritos para el otro mundo. Una moral que no se preocupe de la belleza no sabe nada de la bienaventuranza que habita dentro del bien, voz del Dios santísimo.

3. *Admiración y adoración*

a) Libertad en adoración

Para san Agustín, la belleza es la voz de la que se sirven todas las cosas para alabar a Dios [12]. Sólo por medio de la alabanza y de la acción de gracias, dice él, vemos «con el ojo del corazón» la belleza radiante de la gloria de Dios [13].

Después de haber perdido la síntesis de la teología patrística y medieval, los cristianos vuelven actualmente su atención a lo que es nucléico, a la gloria *(doxa)* de Dios tal como la presenta la Biblia [14]. Esta conversión incluye la disposición «a convertirse

en guardianes responsables de la gloria de Dios en su creación» [15]. Dios es glorioso en su belleza, en su palabra y en su obra, en sus noticias insospechables, en su gracia y en su ley. Por consiguiente, sus escogidos saben que están destinados a ser aceptados como hijos de Dios por medio de Jesucristo, a fin de que «la alabanza de la gloria de su gracia, de la cual nos dotó en el Amado», pueda redundar en alabanza de él (Ef 1,6). Éste es también el objetivo primero y mensaje principal del primer bosquejo de la regla de san Francisco. Sintiéndose parte de la creación, y en compañía de toda ella, Francisco alaba el amor de Dios, su bondad, su belleza [16]. Para él la «hermana Pobreza» se ha convertido en algo bello porque permite al redimido experimentar el carácter de don y la belleza de toda la realidad.

b) Belleza y alabanza de Dios en la creación

La creación es esencialmente un don inmerecido, un signo de la actuación gratuita de Dios. Por consiguiente, únicamente los que aplauden sus obras podrán experimentar su belleza. La belleza es una predicación esencial de la creación y de la redención. En efecto, todo proviene del amor y poder superabundante de Dios [17]. Todo lo que Dios crea y hace es un eco de su propia belleza. Su pueblo podrá participar de su belleza y regocijarse en su gloria por medio del agradecimiento y de la alabanza. Sabiendo que hemos sido creados por el amor y libertad infinitos de Dios, nuestro agradecimiento y admiración incesante nos permiten descubrir y recibir la belleza en todas partes [18].

La persona alejada de Dios se siente aterrorizada por las fuerzas de la naturaleza. Se siente perdido en la amplitud del universo u oprimida por su poder. O quizás se ve abrumado por un sentimiento panteísta impersonal de unidad en medio de una realidad ambigua. Tal vez ofrece un culto idolátrico a la majestad y belleza de las cosas a pesar de las experiencias amenazadoras; quizás se vuelva, con destructora manía maniquea, contra el esplendor de la creación material viendo en ella únicamente un poder demoníaco que arrastra a las personas lejos de una contemplación de las ideas puras.

¡Cuán diferente es la postura del cristiano que se mantiene en una conciencia reverencial ante la creación! Ésta es para él la obra salida de las manos de Dios, la palabra iluminadora del Padre, la

palabra de su magnanimidad dirigida amorosamente a los que él ha hecho a su imagen y semejanza. Las primerísimas páginas de la Sagrada Escritura nos enseñan que todo lo que Dios ha creado es muy bueno y hermoso. Naturalmente que el mundo fue creado para que la humanidad fuera su dueña, para que ella, permaneciendo fiel al mensaje de Dios, despertara en sí la admiración que deberían producirle todas las cosas, para que usara de ellas en espíritu de adoración.

Desgraciadamente, la culpabilidad del hombre es la causa de que la creación — en contraposición al sentido que le es inherente — «...fuera sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre, de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto» (Rom 8,20-23).

La obra más bella y maravillosa de la creación es la humanidad: los hombres y mujeres creados a imagen y semejanza de Dios. Aunque el pecado ha distorsionado y disminuido su belleza, jamás la destruyó por completo. Podemos decir, por el contrario, que Dios la ha restaurado más maravillosamente en la redención. Los que alaban a Dios por sus dones se regocijan de nuevo en el esplendor de los hijos de Dios y en una dichosa libertad que debería tener sus consecuencias en el entorno del hombre. Mientras el incrédulo se siente oprimido por el silencio de la creación [19], el creyente goza cuando escucha, con fe y con amor, las palabras del salmista: «Los cielos narran la gloria de Dios, el firmamento anuncia la obra de sus manos; un día pasa al otro la palabra, una noche a otra da noticia. Sin dichos ni discursos, sin que se oiga su voz, por la tierra toda camina su sonido, hasta el fin del universo su palabra» (Sal 19,2-5).

El libro de la naturaleza, en su tremenda belleza e insobornable majestad, es una directriz poderosa para alabar la sabiduría de Dios. Únicamente el loco es incapaz de entender esta voz (cf. Job 38-42). Los cristianos saben de la alegría con la que Jesucristo se regocijó con el maravilloso mensaje emitido por la creación. Para él, toda su belleza habla de la bondad y preocupación del Padre. La belleza del don es signo de amor del Padre. Todas estas interpretaciones están recogidas en el Sermón de la Montaña: «Mirad las aves del cielo que no siembran ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. Aprended de los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan ni hilan. Pero yo os

digo que ni Salomón, en toda su gloria, se pudo vestir como uno de ellos» (Mt 6,26-29).

También en la liturgia ocupa lugar importante la belleza de la creación. No podía ser de otra manera puesto que todo su mensaje y su don nos vienen por medio de la Palabra del Padre. Todo apunta hacia Cristo: «En él fueron creadas todas las cosas, en el cielo y en la tierra... Todo fue creado por él y para él... Pues Dios tuvo a bien... reconciliar por él y para él todas las cosas.» (Col, 1,16-20).

Por consiguiente, será necesario que todas las cosas estén integradas en el culto que el Hijo rinde al Padre celestial en la Iglesia y por medio de ella. Los salmos, que son adoración al Creador y están impregnados de admiración amorosa, han formado la base de la plegaria matinal de la Iglesia, las laudes, desde los tiempos más remotos. Continúan resonando en la celebración eucarística. Por medio de su poder de transmutación, los dones preciosos de la tierra, el pan y el vino, el agua y el aceite, son introducidos en el culto divino.

La persona incapaz de sentir la majestad del Espíritu soplando sobre la creación, el que no alaba gozosamente a Dios cuando lo contempla en toda su grandeza carece de una aptitud fundamental necesaria para celebrar la eucaristía y no aprenderá de ella a glorificar a Dios en su relación con todas las cosas creadas.

Dios ha querido que introduzcamos explícitamente todas las cosas en el culto. De esta manera, adquirimos los criterios para darle culto en cada uno de los momentos de nuestra vida, en nuestras relaciones con los demás y en el empeño que ponemos por configurar un mundo mejor.

La piedad bíblica, en fiestas, poesía y celebraciones, ensalza la majestad y el esplendor, visibles en la historia de la salvación, y que reflejan el poder, la sabiduría, el amor y la paciencia de Dios. Muchos salmos, especialmente los grandes salmos del *hallel,* ensalzan con reconocimiento y admiración las obras que Dios realizó con los patriarcas y con su pueblo escogido. Desde los primeros tiempos del culto cristiano, estos salmos formaron la base de la oración eclesial vespertina, las vísperas.

La historia de la salvación se centra en Jesucristo redentor. Su epifanía, el brillo de su esplendor en la obra de la redención, da a la piedad cristiana la síntesis perfecta de toda la vida en la alabanza a Dios, que revela la majestad en todas sus acciones.

La gloria del Señor resucitado, el rapto beatífico de los ánge-

les y de los santos en la liturgia celestial se abre aquí, en la tierra, únicamente a los ojos de la fe. Los símbolos y la belleza de la liturgia deberían ofrecer a los creyentes una degustación de la liturgia celestial. Las celebraciones litúrgicas abren los ojos y los corazones de todos los fieles a los signos atrayentes que apuntan a los más altos misterios. San Leon Magno expresó esta idea cuando dijo: «La radiante visibilidad de Cristo ha sido transferida a los sacramentos» [20].

La belleza de la liturgia, especialmente en las acciones y signos sacramentales, debería hablar no sólo a nuestra razón, sino también a nuestros corazones y a nuestras mentes de la afirmación insistente y gozosa del Señor de que Dios continúa su historia fiel con la humanidad. En los signos sacramentales, Dios permanece como Dios oculto, pero, al mismo tiempo, es el revelador de sus acciones bondadosas. Los humildes, los que saben admirar y adorar, los que conocen por intuición el valor de signo de todas las cosas y eventos, se sentirán tocados frecuentemente por la experiencia sacramental. Los corazones de las personas humildes, la gente que ama — transportada por el éxtasis — cantan con Jesús: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos, y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre; así los has querido tú» (Lc 10,21).

La liturgia tiene por misión abrirnos a la experiencia de la manera maravillosa que Dios tiene de actuar con nosotros. La historia de la salvación, en la que se incluye la esperanza de las cosas venideras, está presente a nuestros sentidos y a nuestra intuición en la unidad impresionante de palabras y de signos que traen a la mente la cooperación del hombre con el Artista divino. Este hecho está simbolizado más plenamente por medio de los dones producidos por la tierra y por el hombre y presentados en nuestras celebraciones. A nosotros se nos confía la belleza como cooperadores en el arte divino.

4. *Una moral de belleza y de gloria*

Me he referido repetidas veces a la teología de Hans Urs von Balthasar, en cinco volúmenes, concebida en la perspectiva de la gloria. Étienne Souriau ofrece una contribución similar a la teología moral en una perspectiva ética [21]. Este autor ha demostrado de manera convincente la forma cómo una ética creativa o teo-

logía moral puede tener como hilo conductor la belleza en su plena significación humana. Arranca del hecho de que la madurez moral, la bondad, la generosidad, la magnanimidad deben ser tenidas muy en cuenta, si se quiere comprender todos los ámbitos de la belleza y la plenitud de todas sus dimensiones.

De acuerdo en que la moral no coincide plenamente con la belleza. Aquélla abarca otros campos; no podemos confinarla al estrecho campo de la estética. Pero si contemplamos la belleza en la dimensión teológica de la gloria de Dios *(doxa)*, está claro que la moral la expresa de la manera más elevada. En tal caso es una moral para gloria de Dios, la moral de una belleza que refleja la propia gloria de Dios y pretende la glorificación total del ser humano a la luz del Señor resucitado.

Una moral de belleza honra a Dios como artista supremo y le alaba por habernos llamado a nosotros, su pueblo, a colaborar con él. Dios pretendió crearnos a su imagen y semejanza y completar el llamamiento del hombre haciendo de él su obra maestra. Con todo, él no logrará la finalidad propuesta si la persona humana no toma parte en un juego de interrelación maravillosa, si no entra en una intersubjetividad con Cristo, el maestro divino. Sus discípulos tienen la posibilidad de desarrollar su propia creatividad no sólo dando forma al mundo, sino trabajando juntamente con Cristo, de manera que puedan reconocerse a sí mismos y a sus hermanos y hermanas más claramente dentro de los planes divinos y lleguen a descubrir sus propias aptitudes en esta cooperación.

Como cristianos creemos que hemos sido llamados a la santidad y que, partiendo de la vida de Cristo y de sus discípulos, de los dones que Dios ha derramado en nosotros y de las necesidades de los demás, podemos intuir la imagen ideal que se presenta ante nosotros como valor normativo. La belleza de este ideal y su relación con la gloria de Dios puede elevarnos a la forma más elevada de libertad y de fidelidad creativas.

Jürgen Moltmann presenta una visión de la moral y de la religión a la luz del juego y de la fiesta. Quien puede celebrar las fiestas y juega comprende que nuestra relación con Dios no está situada en el plano de las necesidades ni del consumo, entiende que la moral de «méritos» no posee la belleza que refleja las glorias de él. La persona que se preocupa, ante todo, por lo útil y por el premio se encuentra aún en un país extraño en el que no puede entonar los cantos de Sión ni puede jugar. El cristiano no podrá vivir su vida como juego y como danza sin sentir compasión por

las personas que sufren o sin salir al encuentro de sus necesidades.

Con todo, si queremos ser fuertes en nuestro compromiso liberador, debemos sacudirnos primeramente la concepción religiosa que entiende a Dios como «tapagujeros», como únicamente útil para mantener la disciplina y el orden. Debemos liberarnos totalmente de cualquier intento de empleo de la religión para otros fines. Igualmente tenemos que echar lejos de nosotros todo complejo de culpabilidad nacido de una moral del deber por el deber. Nos cuenta Moltmann que, en cierta ocasión, le preguntó un estudiante: «En su teología de la esperanza, ¿existe lugar para el gozo?» Y después de algunos momentos de reflexión, encontró mayor sentido en la pregunta. «Cuanto más trabajaba para encontrar la perspectiva de una práctica política de la esperanza cristiana, mayor fue la impresión de descubrir, como polo complementario, las dimensiones de regocijo sin obligaciones utilitarias, abandonándose uno al juego y al gozo considerando la beatitud de la gracia» [22]. Existen momentos adecuados para el regocijo y otros para la acción. Pero si no hay espacio para el regocijo y no están siempre presentes las dimensiones de gozo y de belleza, se producirá una crisis de energía en el flujo de la acción misma. El autor protestante Gerhard Nebel escribe en su obra titulada *The Event of the Beautiful:* «El que está enamorado de la belleza, se quedará helado, como Winkelmann, en el granero de la reforma o partirá para Roma» [23]. Nosotros, los católicos, podemos decir lo mismo de la fría despensa de la moral legalista que tratamos de superar en estos momentos. No es suficiente prestar atención a la belleza de la liturgia y pasar por alto la hermosura de la moral como mensaje y como vida. Cuando la belleza es símbolo de la moral cristiana considerada a la luz de la gloria divina podemos integrar fácilmente las opiniones de Aristóteles. Para él, la *mesotes* —paz auténtica y medida adecuada— es una cualidad moral esencial [24].

La dimensión de la alabanza y del agradecimiento, subrayados a lo largo de toda la obra, no será plenamente humana y vital sin adoración inspirada por el amor de la belleza; de igual manera que lo bello sin más precisiones permanece ambiguo hasta que entra en las dimensiones de la gloria de Dios y de nuestra respuesta en la alabanza y la acción de gracias.

Con todo, lo bello no es únicamente una dimensión vital de la moral; tiene que desempeñar también un papel importante en áreas en las que no sería de esperar a primera vista. E.F. Schumacher, en una obra trascendental sobre la economía, titulada *Small is Beautiful* [25], nos ofrece una visión impresionante de cómo la economía y la política están condenadas al fracaso si no vuelven a la simplicidad como medio para descubrir la belleza. Habla de lo bello en la economía que esté totalmente gobernada por la dignidad de la persona y por un humanismo integral. Recordemos al gran amante de la hermana pobreza, san Francisco, contrafuerte en su tiempo contra el nacimiento temprano del capitalismo.

En la actualidad, para agudizar nuestro sentido de responsabilidad e incrementar nuestras posibilidades en el terreno de la ecología necesitamos personas capaces de cantar la belleza y de alegrarse con lo bello. Únicamente la negligencia general de la belleza puede explicar la degradación del medio ambiente sometido a las economías capitalista y socialista.

Schumacher habla de nuestro estar «atados por la verdad». «La libertad perfecta se encuentra únicamente en el servicio de la verdad; incluso aquellos que nos prometen liberar nuestra imaginación de las ataduras del sistema imperante fallan cuando nos proponen medios para reconocer la verdad» [26]. Precisamente es un gran economista y humanista quien llama la atención sobre la dimensión importante de la belleza, el esplendor de la verdad.

B) El arte y el artista

Dios no nos creó para que fuéramos meros espectadores de sus obras curioseando en sus secretos y maravillándonos de su grandeza. Nos creó a su imagen y semejanza. Esto significa, entre otras cosas, que nos creó para ser cooperadores de su obra. El que podamos descubrir la belleza y los planes de Dios es prueba de la afirmación plasmada anteriormente. Pero, al mismo tiempo, Dios nos ha encomendado la naturaleza y el mundo que nos rodea para que los humanicemos más aún, para que lo transformemos creativamente de forma que la verdad y la bondad puedan hablar más claramente a nuestros corazones y a los de nuestros semejantes. Como imagen de Dios, tenemos que perfeccionarnos en todo lo que hacemos cada uno de nosotros; al mismo tiempo, tendremos que imprimir un toque de su belleza en todo lo que palpamos.

Jesús mismo escogió ejercer un oficio concreto y santificar, por medio de él, los trabajos humanos de todos los tiempos. Aunque el trabajo realizado por Jesús fue modesto, no podemos dejar de pensar que fue bello. Si tratamos de restringir la definición de

arte, reducimos su campo y empobrecemos otras actividades. «La división entre bellas artes y artes mecánicas, por grande que sea su relevancia en otros aspectos, no es lo que los lógicos denominarían una "división esencial". Está basada en la intención de que el arte, en su doble aspecto, como bellas artes y artes utilitarias, pueda combinar el doble papel, el de la belleza y el de la utilidad. Tal es el caso especialmente, en la arquitectura» [27].

Las páginas sagradas nos ofrecen ejemplos notables de arquitectura en el templo de Jerusalén y en el tabernáculo de Yahveh. En estos centros del culto divino existió un gran despliegue de todos los tipos de oficios y bellas artes. El Señor mismo revistió de sabiduría tanto a los artistas como a los artesanos para intensificar su gloria y su alabanza, así como el gozo de su pueblo. El Señor habló a Moisés y le dijo: «Mira que he designado a Besalel, hijo de Uri, hijo de Jur, de la tribu de Judá; y le he llenado del espíritu de Dios, concediéndole habilidad, pericia y experiencia en toda clase de trabajos; para concebir y realizar proyectos en oro, plata y bronce; para labrar piedras de engaste, tallar la madera y ejecutar cualquier otra labor» (Éx 31,1-5; cf. Éx 35,13ss).

Pero, ¿cómo podemos explicar que no sólo genios como Platón y Rousseau, sino también sobresalientes figuras religiosas como Martín Lutero e incluso un santo tan ardiente como san Bernardo de Claraval, quien sintió que había aprendido más de la belleza de la naturaleza que de los libros, fueran vehementes en sus críticas del arte y de los artistas? ¿Acaso más de un moralista estricto no estaría de acuerdo con la afirmación pronunciada por André Gide, de que «toda obra de arte presupone cooperación con el diablo»? [28]

Para comprender las declaraciones conflictivas, al menos aparentemente, de algunos personajes importantes en esta materia, debemos preguntarnos, ante todo, por la relación esencial entre el arte y la moral (1). A continuación, debemos tomar en cuenta la situación en la que se encuentra implicado el artista y que afecta a su relación con su mensaje, a sus actitudes mentales y a su público (2). El arte religioso al servicio de la Iglesia plantea mayores exigencias y requiere un tratamiento especial (3). Debemos prestar también consideración al elevado arte de comunicar el mensaje de salvación por medio de símbolos apropiados y nuestra apertura a ellos (4). Finalmente, tendremos que preguntarnos a nosotros mismos acerca de la importancia del arte para la libertad y fidelidad creativas (5).

1. *Arte y moral*

Coincidimos enfáticamente en la denuncia que hizo Maritain del punto de vista de Gide: «Es blasfemia maniquea mantener con André Gide que el diablo deja su impronta en cada una de las obras de arte. Pensar de esta manera es manifiestamente absurdo, puesto que el diablo no es creador» [29].

El punto de vista cristiano fue expresado atinadamente por Pío XII: «Una de las características esenciales del arte consiste en una cierta afinidad intrínseca entre el arte y la religión; esta afinidad convierte a los artistas en intérpretes de las perfecciones divinas infinitas y, particularmente, de las de la belleza y armonía de la creación de Dios. La función de todo arte consiste, de hecho, en romper el tortuoso y estrecho marco de lo finito en el que se encuentra metido el hombre mientras vive aquí abajo. Al mismo tiempo, el arte es una ventana abierta al infinito para que pueda asomarse a ella el alma sedienta. Por consiguiente, las personas ennoblecidas, elevadas y preparadas por el arte están mejor dispuestas para abrirse a las verdades religiosas y a la gracia de Jesucristo» [30].

Jacques Maritain tiene una bella valoración apreciada por otros muchos: «Podemos decir que el arte desempeña en la vida natural el mismo papel que las gracias sensibles en la vida espiritual. Y de alguna manera, aunque de forma muy remota e inconsciente, prepara a la raza humana para la contemplación» [31].

Grandes teólogos comparan el carisma del artista con el del profeta. Karl Barth estaba convencido de que grandes artistas, como Mozart, conocieron más acerca de la belleza y bondad de la creación en su totalidad que muchos grandes padres de la Iglesia y que los reformadores; y mucho más que los teólogos liberales y ortodoxos con toda su teología natural y su bagaje de Sagrada Escritura. Alaba, con gratitud, a Mozart por haber compartido su conocimiento profundo y su visión magnífica con otras muchas personas [32].

La creatividad del artista nace del deseo de una existencia tan perfecta que no puede darse aquí abajo, pero que, según el convencimiento de las personas, y a pesar de todas las ilusiones, debe existir [33].

Immanuel Kant dijo cosas verdaderamente bellas sobre el arte, incluido el arte de la jardinería [34]. Pero su interés parece

orientado preferentemente a la doctrina moral; en consecuencia, da preferencia a la belleza en la naturaleza en comparación con el arte. Afirma que «la belleza de la naturaleza tiene una afinidad con la moral». Puede que no nos convenza, pero él da el argumento iluminador de que la belleza sirve únicamente a la belleza; de ahí deduce que la persona es fin en sí misma y que jamás puede ser empleada como medio para un fin [35].

Al contemplar la belleza del arte, Kant está interesado unilateralmente en el artista como tipo de predicador moral y comunicador de ideas claras. Contra Kant, Moltmann reivindica «el valor del gozo estético contra las pretensiones absolutas de la ética» [36].

Podríamos preguntarnos a nosotros mismos: ¿Admitimos la conocida frase «el arte por el arte»? Al contemplar una producción artística, nuestra primera pregunta no puede ni debe ser «¿qué provecho saco de esto?» El arte tiene un valor en sí mismo, el valor de lo bello, más elevado que el valor de la utilidad. El arte pide ser amado por sí mismo. Toda persona que lo considere únicamente como medio para otro fin tiene un concepto falso y estrecho de lo bello, del arte y de la vida misma. Suscribir semejante punto de vista equivaldría a perderse, incluso, en la esfera religiosa. Ésta podría degenerar, en último término, en una forma refinada de pragmatismo [37].

Será plenamente correcta la frase «el arte por el arte», cuando sea arte en el pleno sentido de la palabra, comunicación bella del esplendor de la verdad y del bien. Pero si se entiende dicha frase como separación absoluta de la esfera de los valores y de la esfera de la vida, entonces es una estúpida indicación de «abandono del equilibrio» [38].

Todas nuestras reflexiones básicas tienen un punto de mira: demostrar que lo bello tiene majestad, dignidad, capacidad para ser amado por sí mismo, si, en plenitud de unidad, es una expresión esencial del ser, de la verdad, de la bondad y en la medida que lo sea.

Un artista verdadero posee un profundo conocimiento de la totalidad; traicionaría su propia vocación y su conocimiento de lo bello si intentara cultivarlo despreciando los valores de totalidad, de bondad y de verdad. Violentar o, incluso, pasar por alto el orden moral y la verdad para sacrificarlos en beneficio de la exaltación de la autonomía del arte sería orgullo arrogante y auténtica alienación del arte. La perversión moral no puede pretender ampararse en la originalidad estética. Queremos señalar, igualmente, que un

motivo moral o piadoso, el deseo de edificar o de servir al orden moral no puede sustituir la inspiración artística o la auténtica dedicación a lo bello. «Una obra no es bella porque sea edificante o vergonzosa... Tanto la literatura de edificación como la pornografía padecen una penosa mediocridad de estilo» [39].

El artista produce una verdadera obra de arte cuando capta lo bello como tal. Precisamente en lo bello encuentra lo verdadero y lo bueno, la visión de totalidad y la unidad en la diversidad. La aproximación artística a lo bueno y a la verdad es una actividad exclusiva y genuinamente humana. Los creyentes verdaderos y los artistas auténticos tienen la capacidad de mirar más allá de ellos mismos y alcanzar la realidad que todo lo envuelve [40].

Si concebimos al moralista como la persona que se limita a inculcar sus prohibiciones y advertencias, deberemos decir, sencillamente, que un verdadero artista jamás podrá ser un moralista. Si, por el contrario, pensamos en un maestro moral que está entusiasmado por el bien y es capaz de entusiasmar a otros, nos hallamos ante un artista. El artista, como artista, está dotado de una intuición profunda. Con frecuencia descubre los signos de los tiempos antes que el teólogo y es capaz de presentar la verdad en una forma más adaptada que el filósofo abstracto. El arte puede ser un acercamiento más original a la santidad y a la bondad que un tratado reflexivo sobre ética, por logrado que éste sea. En cualquier caso, es más enriquecedor que un tratado analítico presentado en un lenguaje abstracto. Cuando leo a santo Tomás de Aquino, siento un profundo agradecimiento por las intuiciones y perspectivas que presenta, pero a veces me siento cansado y se agotan mis energías. En cambio, si escucho una pieza maestra de Bach o de Mozart, me siento revitalizado y más cercano al mundo de la verdad y de la bondad. Efectivamente, la belleza abre horizontes [41].

Para enriquecernos y hacernos más receptivos a la bondad, el artista cristiano que sea a la vez un genio y creyente verdadero no necesita una intención moralizante ni una vena específicamente religiosa. Actúa siempre con la totalidad de su persona y como alguien que se encuentra plenamente incorporado en el mundo de la verdad salvadora. Llega a ella por medio de lo bello y aporta un mensaje de totalidad y de verdad fascinante. El mensaje humano de la belleza en el arte es liberador porque es el esplendor de lo bueno y de lo verdadero. De esta manera, precisamente por su consonancia con lo bueno, el mundo del arte tiene su autonomía propia.

2. *Las condiciones humanas*

El mensaje de los profetas de Israel alcanza frecuentemente una belleza que inspira temor reverencial. Sin embargo, no se propusieron hablar de belleza. Estaban imbuidos por el misterio de Dios y de la persona humana. El arte es un producto concomitante del genio religioso. La intención del artista se dirige inmediatamente hacia lo bello; pero si no está poseído por el misterio del bien, por el misterio de Dios y de la persona humana, su arte será superficial. Los filósofos afirman que la belleza, al igual que el bien, la verdad y la unidad, es trascendental; dicen también que es el esplendor de todos los restantes trascendentales en su unidad [42].

Esto no excluye que en la realización siempre imperfecta de los seres humanos pueda darse un cierto conflicto entre la percepción de lo bello y el conocimiento del bien y de la verdad. «Todas estas perfecciones alcanzan la unidad en su sentido formal únicamente en Dios. Sólo él es *la* Verdad, *la* Belleza, *la* Bondad, *la* Unidad. Cuando, por el contrario, nos referimos a las cosas de aquí abajo, verdad, belleza, bondad, son aspectos de ser distintos según sus razones formales. Presiden esferas distintas de la actividad humana. Por consiguiente, todo esfuerzo por excluir *a priori* la posibilidad de conflicto bajo el pretexto de que los trascendentales están indisolublemente ligados entre sí está condenado al fracaso» [43]. Tal vez un artista sea un genio en su campo; a pesar de todo, su relación con la verdad y con el bien puede estar distorsionada por las pasiones o por condicionamientos sociales.

En su caminar hacia la propia realización como persona y como artista, éste deberá estar preparado y dispuesto a sacrificar, al menos temporalmente, valores secundarios, subordinándolos al bien último y supremo. Cuando esté dedicado al poder del amor que fluye de Dios alcanzará su libertad para percibir la belleza como el esplendor del bien y de la verdad y captar el anhelo de unidad inscrito en todas las cosas.

El artista y el amante del arte debe respetar siempre la jerarquía de valores. Poseer siempre una visión clara de los valores más urgentes y elevados será siempre un acicate para luchar por ellos. El artista no tiene la impresión de que su libertad como artista está amenazada por la necesidad de respetar las leyes que gobiernan los materiales empleados por él y sus talentos como *medium* para

la comunicación artística. Tallar madera, por ejemplo, requiere tratamientos y procedimientos distintos que el trabajo con metal. De igual manera, el trabajo artístico en mármol requiere procedimientos distintos que el tallado de la piedra. Su atención se dirige por completo a la expresión artística aunque jamás podrá olvidar que está trabajando en mármol. De igual manera, un artista no se acerca al arte como un moralista; con todo, debe ser plenamente consciente de los valores morales. Así como el que trabaja con mármol tiene un cuidado infinitamente superior al que trabaja en el tallado de la piedra, de igual manera todo artista verdadero tiene una conciencia moral privilegiada simplemente como artista.

Para el verdadero artista y para el amante del arte, una obra «carecerá de estética en la medida en que carezca de moral o sea contraria a ella» [44]. El artista genuino dotado de carácter sensible percibirá la violación de los valores morales con mayor agudeza que aquella otra persona que no es artista. Para él, el empleo de medios inmorales en la producción o venta de una obra de arte sería como manchar su obra [45]. Y todo esfuerzo por manipular el arte al servicio de la falsedad y de la inmoralidad ultrajaría su sentido de lo bello como también el de la bondad y de la verdad. El artista que, en armonía interior con lo bueno y verdadero, se dedica a la armonía de todos los valores es una obra maestra de Dios.

«Una obra de arte que ofende a Dios es también una ofensa para el cristiano. Puesto que desde ese momento no puede sentir agrado ni complacencia en ella, éste dejará de considerarla de inmediato como obra de arte» [46]. Al mismo tiempo, un artista verdadero desdeñará también cualquier forma de moralismo desnudo. Le resultará imposible imaginar lo bueno sin la irradiación de la belleza.

De manera similar, un cristianismo presentado en reglamentaciones morales frías es como la helada para una cosecha; repele a cualquier artista verdadero. Por el contrario, la moral bíblica de la gracia, de la riqueza interior de la vida espiritual, una moral de las bienaventuranzas crea el humus en el que puede desarrollarse el arte cristiano. Sin duda que el genio es un don específico de Dios. Pero un artista auténticamente cristiano tiene como preludio un gozo verdadero en la fe «el poder del espíritu de la fe» y un «sustrato natural comparativamente sano y saludable, la apertura al ser» [47].

El artista comunica un mensaje de totalidad que mantiene una

afinidad con la salvación. A su estilo, es un maestro que llega siempre a los corazones y mentes de las personas. Deberían ser siempre consciente de ello [48]. Debe tener muy en cuenta a las personas a las que habla su arte. Se preguntará por la interpretación que esas personas dan a su obra de arte; de igual manera tratará de averiguar su grado de asenso. Vive en solidaridad profunda con las demás personas; es plenamente consciente de que sólo así podrá comunicar su conocimiento del misterio de la persona. No se limita a escrutar la vida humana; sabe que también él es interrogado constantemente [49]. El arte puede comunicar el anhelo de inocencia original sentido por la creación, pero el artista es agudamente consciente de los conflictos, tensiones y tentaciones de nuestra naturaleza caída [50].

La teología moral debe prestar gran atención a la motivación y al tema en relación con el artista y con el público.

a) Motivación

El arte posee su forma peculiar de imponer la bienaventuranza, «Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios» (Mt 5,8). Si el corazón no es limpio, si la intención y los motivos básicos no son adecuados, el desorden se manifestará constantemente en el artista y en sus admiradores. El corazón limpio verá siempre horizontes más amplios y dimensiones más profundas. Por consiguiente, no se trata sólo de los motivos inmediatos; hay que tener en cuenta las intenciones básicas que gobiernan toda nuestra vida.

El artista que se ha trazado como meta glorificarse a sí mismo al precio que sea o entregarse al servicio del mal puede, no obstante, ser un genio y disponer de gran poder de seducción. Pero sus obras estarán marcadas indefectiblemente por lo espúreo. «En último término, "arte inmoral" es una combinación de dos palabras en manifiesta contradicción mutua» [51].

De igual manera que el artista, también los admiradores, el público, pueden estar dirigidos por malas intenciones. De hecho, algunos de los que visitan galerías de arte pretextando amor al arte y a la cultura están empujados más o menos conscientemente por una forma inferior de curiosidad. Es verdad que el artista poco puede hacer para evitar estas posturas; no olvidemos que motivaciones pervertidas pueden profanar incluso la lectura de la Sagrada

Escritura. También el público necesita de una limpieza moral: para acercaros al arte debéis limpiar vuestros corazones.

El dolo y el mal gusto del público pueden constituir una gran tentación para muchos artistas, especialmente para los que tienen que ganarse el sustento de cada día. Es válido lo que dijo Pío XII hace ya más de treinta años: «Desgraciadamente es un hecho innegable que determinados grupos se sienten arrastrados por presentaciones indecentes y piden constantemente exhibiciones aún más vergonzosas.» A pesar de todo, el mencionado papa era fundamentalmente optimista: «Las obras verdaderas en el pleno sentido de la palabra son hoy aceptadas tanto o más que en épocas anteriores no sólo por los profesionales, sino por las personas ordinarias, no sofisticadas» [52]. H.U. von Balthassar es mucho menos optimista. Piensa que la crisis profunda del arte moderno es responsable de la actitud negativa de gran número de teólogos protestantes respecto del arte [53].

La captación clara de todo lo apuntado empuja hacia la necesidad de un apostolado doble en el campo del arte: uno dirigido a los artistas. Se incluiría aquí la promoción de la auténtica vocación artística entre los fieles. El otro campo de apostolado estaría representado por el público. Se trataría de ayudar a cada uno a comprender sus oportunidades y obligaciones en este campo.

b) Problemas en la elección del tema

Ningún artista competente negará la necesidad de intención recta. Quizás resulte más difícil convencerle de que la elección del tema debe estar sometida a criterios morales. El artista no puede evitar presentar a veces el problema del mal; tiene que ser realista. Siguiendo el ejemplo de la Sagrada Escritura, puede tratar la historia del mal subrayando la esperanza en el triunfo final del bien. Con todo, confrontado con el problema de ejecutar el proyecto concebido en su mente, el artista se preguntará si sus poderes de realización son iguales que su buena intención. El desencanto moral del mal requiere un arte elevado que no pueden poseer todos los artistas. «De hecho, incluso los grandes artistas no se encuentran siempre a la altura de lo que deberíamos esperar de ellos» [54]. La conciencia de las limitaciones morales y artísticas propias, la humildad de espíritu y un sentido de responsabilidad frente al público inmaduro impondrán algunas limitaciones. Se

cuenta que Miguel Ángel destrozó una estatua que había esculpido con un motivo mitológico porque, a pesar de todo su genio, la obra no representaba de manera adecuada la idea que él había querido transmitir.

Con todo, si tenemos en cuenta el daño causado por la estrechez moral, juzgaremos oportuna una palabra de advertencia contra los juicios demasiado precipitados en estas materias. Tan sólo la persona plenamente abierta a los datos psicológicos y sociológicos implicados en la temática es competente para dar un juicio y para ofrecer una contribución concreta a la formación de la conciencia del artista. Es preciso tener en cuenta que lo aceptable en una cultura quizás no lo sea tanto en otra. Cuanto más concretos sean los criterios, mayor atención deberemos prestar al contexto cultural.

3. *Arte religioso*

En la actualidad, tenemos una conciencia más despierta de la dificultad que encierra el hablar con Dios. Esta problemática puede agudizarse si nuestro lenguaje está expresado por medio del arte. Con todo, el artista es una de las personas más cualificadas para transmitir un mensaje religioso. Lo bello está abierto por sí mismo a la experiencia de la gloria de Dios. Viene de y conduce a él. No obstante, puede encantar al ser humano centrado sobre sí mismo y conducirle a dedicar un culto idolátrico a la belleza separada de su fuente [55].

La fe cristiana es dedicación al Dios personal que ha hecho visible su gloria en Jesucristo. Alcanzará metas altísimas cuando el artista sea capaz de combinar su experiencia interior de totalidad, de belleza, con una fe viva en el Dios personal.

Entendemos la prohibición de hacer una imagen de Dios como advertencia contra toda tentación de crear una imagen arbitraria, distinta de la revelada por Dios mismo. Por consiguiente, toda persona, pero especialmente el artista, tendrá sumo cuidado de prestar atención a la manera como Dios se ha hecho visible y ha hablado a los hombres.

Se admite que históricamente el arte ha sido altamente deudor de lo religioso. Ha estado inspirado por el sentido religioso que floreció allí donde la experiencia religiosa fue profunda y fuerte. De manera especial las iglesias cristianas han sido centros de

arte que inspiraron a los artistas más sobresalientes. Dice el concilio Vaticano II: «Entre las actividades más nobles del ingenio humano se cuentan, con razón, las bellas artes, principalmente el arte religioso y su cumbre, que es el arte sacro; éstos, por naturaleza, están relacionados con la infinita belleza de Dios, que intentan expresar de alguna manera por medio de obras humanas. Y tanto más pueden dedicarse a Dios y contribuir a su alabanza y a su gloria cuanto más lejos están de todo propósito que no sea colaborar lo más posible con sus obras para orientar santamente los hombres hacia Dios. Por esta razón, la santa madre Iglesia fue siempre amiga de las bellas artes» [56].

La liturgia de la Iglesia ha sido frecuentemente testigo y fuente de creatividad inspirada. Puesto que el arte sagrado es un encuentro con la Iglesia, depende en gran medida de la libertad creadora en teología y en la totalidad de la vida de la Iglesia. La teología y el arte religioso pueden inspirarse mutuamente. El arte sagrado, de manera especial la liturgia, es un medio significativo en la proclamación de la buena nueva de la salvación. En consecuencia, debe ser fiel a los mismos requerimientos como *kerygma* y liturgia, pero de acuerdo con sus exigencias internas, en la línea de lo bello. De manera especial está llamada a ser fiel a los altos misterios que pretende proclamar y glorificar. El arte sagrado, como el más noble de todos, reflejará la condescendencia de la Palabra encarnada de Dios para convertirse en siervo modesto y humilde. Por otro lado, deberá tener sumo cuidado en dejar a un lado lo inauténtico, lo superficial y chabacano. En ningún otro campo choca tanto el mal gusto [57]. Además, el arte deberá acomodarse, en la medida que lo permita la integridad verdaderamente artística, a los gustos y sentimientos de las personas. Sin duda que todo lo dicho crea a los artistas exigencias nada fáciles de realizar. En cada época, el arte religioso tiende a entablar un nuevo encuentro con todo lo vital y vivificador en el espíritu de los tiempos. Pero en todas las edades, y de manera principal en la nuestra, marcada por una cultura muy dinámica, este encuentro da origen, en muchos niveles, a problemas críticos para el arte sagrado.

Existe el peligro no remoto de que se creen desaveniencias entre los artistas extremadamente sensibles a lo trascendental y sintonizadores perfectos de las nuevas posibilidades y un amplio número de sacerdotes y de laicos que han crecido en la compañía de un arte que ha sido en ocasiones muy vulgar y carente de

gusto. Las autoridades de la Iglesia deberían ser conscientes de las limitadas atribuciones y competencias que les son concedidas en estas materias; de esta forma, los artistas sobresalientes gozarían de alguna libertad, del derecho a intentar la aventura que les permita ser fieles a sus talentos. Si no existe esta medida de libertad artística, es inconcebible un progreso verdadero y una conformación sana con las exigencias de las diversas culturas y con la dinámica de la época que vivimos.

El artista deberá tomar todas las medidas a su alcance para evitar el escándalo innecesario de los débiles. Con todo, dada su afinidad con la profecía, el arte debería ser un escándalo salvador para todo lo que es inauténtico e hipócrita. El arte sagrado jamás debería cohabitar con la mediocridad. De lo contrario ahuyentaría los esfuerzos de las mentes nobles y las grandes visiones. El concilio Vaticano II advierte: «Procuren cuidadosamente los obispos que sean excluidos de los templos y demás lugares religiosos aquellas obras de arte que repugnan a la fe, a las costumbres y a la piedad cristiana y ofenden el sentido auténticamente religioso, ya sea por la depravación de las formas, ya sea por la insuficiencia, la mediocridad o la falsedad del arte» [58].

La Iglesia tiene objeciones contra lo «traído por los pelos» y lo no familiar; tiene también buenas razones para oponerse a lo que, desafortunadamente, es el común denominador de la mediocridad estereotipada en el arte de la Iglesia, a lo carente de dignidad y a lo sentimentaloide. Pío XI decía sobre este punto: «En plena consonancia con los artistas destacados y con otros santos pontífices, hemos dicho repetidas veces que nuestro único deseo, nuestra esperanza y nuestra voluntad es que tal arte no sea admitido en las iglesias. Esto no se opone a nuestra buena voluntad para abrir las puertas y dar una sincera bienvenida a todo desarrollo bueno y progresivo de las tradiciones aprobadas y veneradas que, durante muchos siglos de vida cristiana, en una diversidad de circunstancias y de condiciones sociales y étnicas, han dado pruebas estupendas de su inagotable capacidad para inspirar nuevas y bellas formas. Estas situaciones se han repetido siempre que han sido estudiadas, investigadas y cultivadas a la doble luz del genio y de la fe» [59].

La crítica necesaria de lo que desborda la comprensión o la tolerancia del fiel no dispensa a los artistas de su misión de guías. Su éxito en la educación gradual de las personas en el refinamiento del gusto artístico y en el acercamiento religioso será tanto mayor

cuanto más «encuentren el camino fiel» [60]. Como ideal podemos señalar el enriquecimiento mutuo, un dar y recibir entre los artistas y la comunidad cristiana.

En el arte sagrado todo está orientado y dirigido a la plegaria, a la alabanza a Dios en toda nuestra vida. Así, coronadas en su esplendor por su reina, el arte sagrado, las bellas artes alcanzan el vértice de su perfección.

El arte sagrado nos enseña constantemente que la belleza, la bondad y la verdad de Dios se manifiestan en el hombre mismo, imagen de Dios, de manera mucho más esplendorosa que en las obras humanas de arte. Esta belleza de Dios se manifiesta en la persona de manera progresiva, si ésta —en todos sus esfuerzos por ser realmente ella misma— fija su atención en Dios, fuente de toda bondad, belleza y verdad. Decía Miguel Ángel en sus últimos años: «Ni las pinturas ni las estatuas pueden encandilar a la persona que está orientada al amor de Dios, cuyos brazos se abren en la cruz para abrazarlas» [61]. Pero el artista cristiano se siente plenamente satisfecho cuando logra plasmar y presentar el mensaje de este amor también por medio de las obras de su arte.

4. *Importancia de los símbolos*

Símbolo significa «algo que hace las veces de otra cosa o sugiere algo distinto por razón de relación, de asociación, de convención o de similitud accidental. De manera especial: un signo visible de algo invisible» [62].

El gran sociólogo George Gurvitch está convencido de que una moral que presente el ideal moral con símbolos atrayentes es signo de una cultura genuina y vital. Después de pasar revista a los diversos tipos de moral hace la importante observación de que en la época de la moralidad de ideales en la que vivimos, las imágenes simbólicas ejercen un papel privilegiado en la vida moral [63].

El teólogo protestante Langdon Gilkey —que comparte la misma opinión— sugiere que, para una celebración viva de los símbolos sacramentales, es fundamental ayudarnos a comprender los signos de los tiempos y expresar explícitamente en los momentos adecuados la presencia divina en cada uno de los puntos de nuestras vidas [64]. Este cometido es una tarea en sí misma, pero debería ser visto en relación con la celebración litúrgica. Por consiguiente, debemos preguntarnos por la significación y el papel de los símbolos.

La teología católica presenta a Cristo —palabra encarnada— como el símbolo primordial y más real. No se limita a hacer visible al Padre; es también signo de la presencia real del Padre. Cristo, al igual que los profetas del Antiguo Testamento, sintió predilección por las acciones simbólicas. Todas sus acciones, acompañadas de sus palabras, y especialmente su muerte y resurrección, participan de esta condición de Cristo; forman parte del símbolo principal.

A lo largo de todos los siglos, la Iglesia ha prestado la mayor atención a los símbolos. Vivimos en unos tiempos en que los psicólogos alertan de nuevo sobre el valor irremplazable que encierran los símbolos para nuestra vida religiosa y moral [65]. Los filósofos, los liturgistas y los teólogos han rivalizado en subrayar la importancia sin parangón del simbolismo [66]. El tema reviste importancia capital dentro de los misterios religiosos y de la motivación eficaz.

El misterio de Dios y el de la persona humana son siempre mucho más profundos de lo que los conceptos abstractos pueden expresar. Para apuntar en dirección al misterio, para hacernos conscientes de su presencia necesitamos de símbolos, de imágenes simbólicas y de lenguaje simbólico. Por supuesto que necesitamos también de la ayuda del pensamiento analítico y conceptual. No obstante, cuando intentemos una visión de totalidad, el pensamiento anteriormente señalado deberá estar precedido y seguido, fundamentado y coronado por los símbolos. Éstos se dirigen a la totalidad de la persona, al espíritu y al corazón, a la mente y a la imaginación.

Hemos visto repetidas veces la importancia decisiva que revisten para la formación de la persona humana el motivo director que todo lo invade y los motivos inspiradores y atrayentes. De ahí que el discurso moral jamás pueda renunciar al lenguaje simbólico e imaginativo [67].

Los seres humanos se comunican por medio de palabras. Existe, no obstante, otro tipo de comunicación más importante: la comunicación por lo que son. Esta comunicación se convierte en una hermosa llamada si las personas se entienden a sí mismas como símbolos, como imagen y semejanza de Dios y colaboradores del Artista divino. Si comprendemos de manera vital este símbolo fundamental, todos nuestros gestos, nuestra conducta, nuestra manera de vestir, nuestras casas, la arquitectura... todo se convertirá

en símbolos más verdaderos y en comunicación más enriquecedora [68].

Dice von Balthasar: «En materia de educación estoy convencido de que es muy útil, e incluso necesario, ayudar a las personas a comprender los símbolos y a concederles un lugar adecuado en la vida de cada uno» [69]. Esto ayudará también a comprender mejor la fe y a profundizar la experiencia de fe como libertad interior para descubrir la acción liberadora de Dios en nosotros y en el mundo que nos rodea.

El obispo Klaus Hemmerle nos ofrece un ejemplo excelente de cómo puede usar la teología un símbolo básico de forma creativa [70]. Él se fija en el juego y presenta la fenomenología del juego en toda su riqueza simbólica. De esta manera, nos enseña a ver las principales verdades de nuestra fe en la medida en que el símbolo del juego está presente y nos ayuda a comprenderlas.

Cada persona debería ser un artista en el empleo y comprensión de los símbolos. Por consiguiente, la educación no debería limitarse únicamente al empleo de los símbolos; debería, al mismo tiempo, estimular y promover el desarrollo de la imaginación, de la fantasía, de la pintura creativa, de la poesía, etc... De cualquier manera, la humanidad necesita de los grandes genios del arte ya que éstos están dotados para captar los símbolos de manera especial, los arquetipos y los símbolos culturales. Al mismo tiempo, son capaces de introducir nuestros sentidos, nuestra imaginación y nuestras mentes en una experiencia de totalidad. La obra de arte, en su perfección, es una representación simbólica de la totalidad de la vida hacia la que todos nosotros nos hallamos en camino [71].

El artista superficial, no dotado de capacidad para captar los símbolos, puede adulterarlos de tal manera con detalles y con esplendor seductor que los convierta en prácticamente irreconocibles. Como el racionalismo y el moralismo pueden ocasionar la muerte de la religión, de igual manera un falso esteticismo puede extinguir la luz de los símbolos éticos y religiosos [72]. Con todo, opino que los filósofos y los moralistas han causado frecuentemente mayores daños a la capacidad humana para captar los símbolos que los artistas. Difícilmente podemos imaginar un artista sin un sentido profundo de los símbolos y del simbolismo.

5. *Lo bello y la libertad*

El Artista divino pretendió con toda su creación de belleza que el artista humano, en la imagen de Dios, manifestara esta superabundancia de libertad más allá de las intenciones pragmáticas.

Espero que el lector haya prestado especial atención a la gratuidad del don de la belleza. En un mundo en el que tantos, como B.F. Skinner y sus seguidores, reducen la vida de la persona humana a la respuesta automática al binomio dominante, el dolor y el placer, y, como consecuencia, imponen la manipulación obrada por los controladores, podemos comprender que nuestra libertad humana creativa —o cualquier libertad— puede sobrevivir a condición de que nos regocijemos en la belleza de la creación de Dios y nuestra creatividad personal vaya más allá de cualquier interés utilitarista.

Seremos incapaces de ensalzar la gracia de Dios y de vivir de acuerdo con su ley, si no apreciamos todos los dones de Dios, particularmente el de la belleza y el eros de la persona humana por la belleza, tal como Platón y otros grandes pensadores lo han sugerido. Eros es el ascenso a lo más elevado por medio del poder atrayente de la belleza de la verdad y del bien [73].

No puedo menos de estar en total desacuerdo con Rudolf Bultmann cuando escribe que «la idea de la belleza no tiene significación vital para la fe cristiana». Ve en lo bello la «tentación de una falsa transfiguración del mundo que nos distraería de la trascendencia». Para él, el arte no puede conducir la fe cristiana a las profundidades de su realidad, ya que ésta «no puede ser captada en una percepción desinteresada de ella, sino únicamente en el sufrimiento» [74]. Y en verdad que no podemos desconocer la escuela del sufrimiento en el servicio del prójimo, ni los dolores de parto en la esperanza de un mundo mejor.

He citado a Bultmann porque conozco sus preocupaciones por la libertad y la fidelidad. Por otra parte, pienso que una actitud negativa hacia el arte y hacia la belleza misma —motivada por una falsa interpretación— no es mejor que la ignorancia del concepto y de los símbolos del amor, arguyendo que también éstos podrían ser mal interpretados. Por el contrario, si queremos romper una lanza en favor de la fidelidad creadora, no tendremos otro camino que el de encuadrar la belleza y la altísima vocación y misión del artista en la gloria de Dios. Así como no podemos

separar el amor de Dios del que experimentamos con otras personas, tampoco podemos separar de toda la belleza que alaba a Dios nuestro elevado objetivo de glorificarle.

C) **Fiesta y celebración**

¿Qué sería el arte en sus diversas formas sin fiestas ni celebraciones? ¿Qué significaría la fiesta sin arte, sin música, sin poesía, sin baile? Hablamos de fiesta, no de pasatiempo placentero, convertido frecuentemente en parte del mundo comercial y consumista [75].

1. *Fenomenología de la fiesta y de la celebración*

Las fiestas y las celebraciones han ofrecido a las personas, y les ofrecen aún, la oportunidad de redescubrir y de desarrollar el juego, la fantasía, la creatividad y, de esta manera, contribuyen de manera esencial a la formación de personas y de comunidades marcadas por la libertad y fidelidad creativas [76]. Las fiestas no sólo permiten desarrollar la imaginación y la fantasía; además, estimulan los pensamientos que tienen como objeto las utopías para el futuro y fomentan el nacimiento de preguntas adecuadas acerca de nuestros ideales y esperanzas para el porvenir de nuestro compromiso con ellas [77].

La esperanza cristiana se orienta a la fiesta sempiterna en los nuevos cielos y en la nueva tierra. La fiesta crea nuevas relaciones, por medio de las cuales, como dice Platón, las personas experimentan estar entregados a los demás como compañeros celebrantes de la fiesta [78].

Presupuesto y razón para celebrar una fiesta es la convicción básica de que es bueno vivir y que tenemos motivos para alegrarnos juntos. Razón especial para celebrar es el haber recibido amorosamente lo que amamos. En la fiesta afirmamos —por medio de la celebración en común— la bondad de ser. De esta manera, descubrimos una nueva dimensión de lo verdadero y de lo bueno [79].

No deja de tener importancia la manera como cada uno concibe la relación entre los días laborables y la fiesta. Tal vez alguien está tan absorbido por el trabajo de cada día que considera que la fiesta es una relajación necesaria para poder continuar el trabajo. Otras personas no llegan a descubrir la significación de la fiesta y

de la celebración hasta que no se desvela a sus ojos el sentido del trabajo. La fiesta contiene una significación, un mensaje en sí misma. Por consiguiente, abre nuevos horizontes. Las fiestas nos ayudan a encontrar una significación más profunda en nuestra vida de cada día, a dominarla con mayor libertad. Esto no impide que, al bajar de las alturas de la celebración, sintamos con mayor agudeza los conflictos de la vida. Todo esto puede ser bueno; una invitación a celebrar no sólo las fiestas juntos, sino también a darnos las manos para hacer nuestra vida más humana y más digna.

La fiesta y la dedicación a la cultura asegura un espacio de libertad dado por Dios al hombre cargado por el pecado y por el trabajo [80].

Si no existe un cierto grado de contemplación, la fiesta no alcanzará la profundidad humana que confiere una profundización en las razones para celebrarla. El aspecto humano de la fiesta permite la risa, la sutileza, sentido del humor, incluso la manifestación exuberante de alegría. Como señala Harvey Cox, podemos, incluso, romper a reír de la locura humana [81]. Tal vez alguien pueda tener dudas sobre el genuino carácter de una fiesta como la *Oktoberfest* de Munich en la que la cerveza constituye el eje de la fiesta. Sin embargo, la persona que conoce el lenguaje bíblico y la tradición humana no puede objetar que sea malo alegrarse en una comida festiva con una buena bebida, como sucedió en las bodas de Caná [82].

Con todo, tenemos planteada una preguntar muy seria. Se refiere a cómo podemos celebrar las fiestas si somos plenamente conscientes de los sufrimientos y males existentes en el mundo [83]. La tradición de Israel y de la Iglesia prueba que la fiesta no niega, en manera alguna, ni olvida el mal. Por el contrario, demuestra su confianza de que el bien al final celebrará su victoria. Las celebraciones en las que anticipamos la victoria final no son huidas de las miserias de la vida; por el contrario, pueden ser fuentes de confianza y de fuerza para afrontar las dificultades de la vida y las tarascadas del mal. «El verdadero testimonio de Dios y la expresión auténtica de las posibilidades reales del gozo y de la gloria se encontrarán entre los que son capaces de cantar en el exilio, de regocijarse en la batalla y vislumbrar la gloria en la esperanza aún frustrada porque han descubierto, generalmente por medio de otra persona, que la infinita distancia de Dios es la medida del poder de su presencia y que el sufrimiento de Dios es la medida del poder de su imperturbable e invencible amor» [84].

Únicamente la persona que sufre con los que se encuentran en la miseria podrá regocijarse juntamente con otros. Como cristianos, celebramos la fiesta de Pascua con gozo y agradecimiento por nuestra liberación; pero la celebramos también en profunda solidaridad con los que se encuentran aún atados por el dolor y por la enfermedad. Podemos celebrar este acontecimiento y trabajar con confianza y sin desmayos por la liberación de todos.

Sin duda que la celebración de las fiestas tiene sus engaños. Uno de ellos es la superficialidad en las relaciones humanas, irreflexión y distracción seguidas de escapismo (evasión). Otra puede ser que las fiestas sean ruidosas y dañinas. Fuertes risotadas provocadas por la bebida no pueden considerarse como celebración de la victoria final de la paz y del amor; por el contrario, parecerían ser un esfuerzo para ocultar la desesperación interior. Las fiestas políticas de la revolución francesa, los espectáculos montados por Hitler, los nuevos rituales de las pseudofiestas organizadas por los poderosos del partido comunista —así como otros eventos de similares características— son degradaciones del sentido genuino de fiesta. Podríamos compararlas con el arte malo [85].

2. *La dimensión cúltica de la fiesta*

El libro del Génesis ve el *sabbath* como el don que Dios hace al hombre. En ese día, éste reposa delante de su Creador, se regocija en él. De esta forma se convierte más en imagen y semejanza de Dios, lo cual se refleja en el ordenamiento de todo lo que Dios le ha confiado.

Dios no se ha contentado con obrar signos maravillosos para liberar a Israel; además ha dejado a su pueblo la palabra liberadora para celebrar estos acontecimientos en las fiestas. De esta manera, los israelitas pueden permanecer libres y agradecidos. Para Israel y para la era cristiana, la fiesta es una invitación hecha por Dios a regocijarse con él y a encontrar nuevos ánimos y fuerza por medio de la alabanza a Dios.

Parece que en todas las culturas conocidas históricamente, el significado de la fiesta consistió en dar culto a Dios y en regocijarse ante él. Con todo, las fiestas de los cristianos tienen una particularidad. De la buena nueva regalada a los cristianos forma parte el hecho de que no tuvieron necesidad de fabricar sus fiestas, les fueron ofrecidas por Dios mismo. De esta manera, él man-

tiene la memoria de los cristianos despierta, sana y agradecida; al mismo tiempo, les asegura la continuación de la historia de la salvación [86].

Como hemos señalado anteriormente, desde un punto de vista psicológico, la fiesta presupone una confianza básica en la bondad de la vida y en la victoria final del bien. Paul Tillich ve en esta confianza fundamental de los creyentes «el coraje de ser» que Dios mismo asegura [87]. El cristiano no se limita a alegrarse por los dones recibidos; celebra las fiestas porque está seguro de la alianza de Dios, de su amor, de su fidelidad. La celebración es su respuesta agradecida y su fidelidad en acción.

3. *La fiesta y la existencia humana como eucaristía*

La eucaristía es, sin duda alguna, la fuente y la cima de toda celebración cristiana. Por la fe asegurada por Dios mismo, el cristiano sabe que siempre y en todo lugar tiene motivos para dar gracias a Dios y para alabarlo. Celebramos la eucaristía como memorial de la pasión, muerte y resurrección de Cristo; lo hacemos en unión con el Señor resucitado. Por consiguiente, es imposible celebrar las fiestas teniendo la eucaristía como centro si no nos preocupamos de nuestros hermanos y hermanas que sufren. Podremos dar gracias a Dios y celebrar fiestas cuando empleemos nuestras energías, dadas por Dios, para lograr la implantación de la justicia y de la paz. Pero somos también capaces de celebrar a la vista de nuestros propios sufrimientos y las fatigas que nos provienen de nuestra condición de discípulos, puesto que estamos seguros de la victoria final. Llenos de esperanza, miramos hacia adelante con gozo y confianza en la nueva creación. Aunque la frustración y el sufrimiento jamás son razones que justifiquen por sí mismas la celebración, sabemos que —por haber sido redimidos en Cristo y podernos regocijar en él— podemos hallar en ellos nuevos motivos para celebrar fiestas y para jugar ante el Señor [88].

Si aceptamos la eucaristía como punto de mira, como fuente y norma de nuestra vida, todas nuestras fiestas y celebraciones y cada uno de los momentos de nuestra vida serán signos de agradecimiento que nos abren al pasado de la historia de la salvación y a todas las oportunidades presentes [89]. De esta forma, habremos conseguido hacer desaparecer las discrepancias entre nuestro culto y nuestra vida, entre cada uno de los momentos del día y las fiestas.

Los manuales de teología moral legalista trataban la eucaristía únicamente en la perspectiva de las obligaciones: la obligación de celebrar misa y la obligación de asistir, con innumerables ocasiones de pecados mortales que cometerían los sacerdotes que no observaran cada uno de los detalles de las rúbricas. Tema obsesionante para los confesores era saber cuántos pecados mortales había cometido el penitente por no asistir a misa. Para mí, la principal pregunta moral consiste en saber cómo los sacerdotes y los laicos pudieron llegar a considerar la eucaristía en la perspectiva de la obligación. Si hay que hablar de pecado, sería relacionándolo con los teólogos y sacerdotes que no ayudaron eficazmente al creyente a ver y experimentar el sentido de la celebración de fiestas, especialmente de la eucaristía, y a responder con agradecimiento y con gozo a la invitación eucarística.

No cabe la menor duda de que existe la obligación de participar regularmente en la eucaristía, pero jamás se tratará de una pura obligación. Podrán entender el sentido auténtico de esta obligación los que han sido evangelizados, los que han entendido y experimentado el gozo del evangelio y, en consecuencia, han prestado oídos a la bella y urgente invitación del Señor a responder ante él, a estar con él, a recibir su amor total y a unirse con él en su alianza de amor.

Para el cristiano que ha sido evangelizado y conoce la maravillosa invitación que le ha sido cursada por el Señor para juntarse con él y con su pueblo en la alabanza al Padre debería ser una estremecedora experiencia permanecer alejado de la celebración regular de la eucaristía, por negligencia o por pereza [90]. Sin duda, el cristiano jamás podrá conformarse con estar presente. Participará activamente con el corazón y con la mente. La fecundidad final de la eucaristía y de los restantes sacramentos se sitúa en la transformación del cristiano. Mediante ésta, toda su vida se convierte en alabanza y acción de gracias en unión con Cristo, en compromiso total a favor de él y de su obra de salvación.

4. *El domingo del cristiano*

Los profetas y los observantes de la ley confirieron al ritmo entre trabajo y descanso —encontrado ya en otras culturas— un sentido teológico. Los israelitas celebraban el séptimo día, el *sabbath,* como el día de la consumación de la obra de Dios, como

la manifestación de su trascendencia, de su proximidad a la creación y, especialmente como su regocijo en ella. «Y contempló Dios toda su obra, y ésta estaba muy bien... Bendijo Dios el día séptimo y lo santificó, porque en él descansó Dios de toda su obra de creación» (Gén 1,31-2,3). Ésta es la significación cúltica del *sabbath:* el reposo del hombre ante Dios.

En tiempos posteriores, el *sabbath* fue empleado cada vez más para reunir al pueblo en torno a las Sagradas Escrituras. En el Deuteronomio 5,14ss, encontramos la significación profética ética del *sabbath:* es la celebración de la acción liberadora de Dios, un día de agradecimiento que impone a los israelitas la obligación de no sobrecargar al siervo. «Pero el día séptimo es día de descanso para Yahveh tu Dios. No harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu buey ni tu asno, ni ninguna de tus bestias, ni el forastero que habita en tu ciudad; de modo que puedan descansar como tú, tu siervo y tu sierva. Acuérdate de que fuiste esclavo en Egipto y de que Yahveh, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo extendido; por eso Yahveh, tu Dios, te ha mandado guardar el día del sábado.» De esta forma, el sábado participa de la significación de las grandes fiestas de Israel.

Mientras que las celebraciones regulares en las religiones mitológicas recuerdan el ciclo de repetición en el curso de la naturaleza y de la historia, en Israel se celebra la fiesta continua de la permanente historia de la salvación [91]. La fiesta y el sábado recuerdan a Israel los tiempos mesiánicos. Ellos confieren al pueblo la seguridad de que Dios completará la historia de la salvación igual que llevó a buen término la obra de la creación.

La primera generación de los cristianos continuó observando el sábado como día de reposo, de contemplación y, especialmente, de escucha de la palabra de Dios como preparación para la celebración de la eucaristía, que tenía lugar regularmente el domingo (cf. Act 20,2; 1Cor 16,2). Cristo liberó a sus discípulos de la observancia ritualista escrupulosa del sábado. Para él, curar y otras formas de hacer el bien a los demás pueden ser, en ocasiones, más urgentes que la observancia del reposo sabático. «El sábado fue hecho para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2,27).

Las generaciones primitivas no consideraron el domingo como día de descanso obligatorio, sino como de celebración regular del memorial de la muerte y resurrección del Señor. Se trataba de

inculcar al redimido que toda la vida es fiesta [92]. Dice san Agustín: «En la casa de Dios hay festividad permanente» [93]. Para los cristianos, el domingo era día distinguido, porque en el primer día de la semana fue resucitado el Señor y también en este día fue enviado el Espíritu Santo (pentecostés).

Hasta los tiempos de Constantino, el imperio romano tuvo como día de reposo el día de Saturno (sábado), que era, por consiguiente, el primer día de la semana, mientras que el día del Sol (domingo) era el segundo. Por el decreto de Constantino, el segundo se convierte en primer día de la semana, en el día de reposo y de celebración para los cristianos. De esta forma, el día del Sol abandona este nombre y comienza a llamarse el día del Señor (cf. Ap 1,10). Hasta aquellos momentos, la Iglesia jamás había pensado en imponer reposo total en el día del domingo; se había limitado a insistir en que se mantuviera disponible un rato para celebrar la eucaristía. Desde los primeros tiempos, el día del Señor fue considerado como el «octavo día» (cf. Jn 20,26), un día de anticipación del día final del cumplimiento. Así, en forma profética, compromete al fiel a participar en la historia de la salvación «hasta que venga el Señor».

En alguna medida, una historia de la teología del sábado podría ser una imagen de toda la historia de la Iglesia y de la teología [94]. En las épocas de florecimiento del cristianismo se consideró el domingo como día de gozo y de reconfirmación del compromiso, como participación en la historia de la salvación. El énfasis recae en la participación de la muerte y de la resurrección de Cristo. Sin embargo, en los momentos de decadencia, la teología y la práctica vuelven a caer en la casuística rabínica de cuánto se puede trabajar en domingo, qué se entiende por trabajo servil y qué no, etc. En repetidas ocasiones podemos observar la tensión existente entre la historia profética y la alienación ritualista.

Verdaderamente importante para dar significación al descanso es reservar un tiempo para la meditación y para la celebración, para cultivar la comunidad espiritual, para alegrarse juntos, para visitar al enfermo y consolar a los que se encuentran en aflicción. Es bueno que el reposo del domingo esté protegido por la legislación y por la costumbre. Contribuye a hacer socialmente visible el hecho de que no somos esclavos del trabajo, sino invitados al placer, a alegrarnos juntos y a celebrar.

5. *La fiesta y la libertad en fidelidad*

La visión mesiánica del domingo y del día festivo implica que nuestra vida de cada día debería convertirse cada vez más en día festivo, en un vivir del domingo; que la libertad y el gozo de la fiesta debería permeabilizar gradualmente cada uno de nuestros días. La libertad experimentada en los días festivos y en el domingo debería ser la levadura del gozo de cada día y dar nueva significación a los sufrimientos y al trabajo [95].

La tecnocracia ha privado al hombre de su identidad. Tiende a reducir a la persona a la categoría de herramienta. Si el ser humano acepta, en un nivel importante de la existencia, no ser otra cosa que una herramienta, será incapaz de manifestarse en otro nivel como persona.. Vemos la verdad de esta afirmación en las dificultades que encuentra la persona tecnificada frente al empleo de su tiempo libre. Da casi por descontado que le absorberán los intereses comerciales. Y cuando ha perdido su identidad integral en el campo del trabajo y de la organización, es fácilmente manipulado por cualquier forma de propaganda o de consejo consumista. Göbbels y los demás que han practicado el lavado de cerebro fueron conocedores perfectos de esta realidad [96].

Las personas devoradas por la tecnología y por el ansia incontenible del éxito económico han dejado de ser sueños de sí mismos mientras luchan por dominar la tierra [97]. De ahí que no podamos celebrar nuestras fiestas sin preocuparnos por la acción liberadora de todos los males y sin comprometernos plenamente con ella, especialmente en el campo de las actividades de cada día y en la organización de todo el mundo del trabajo. Para realizar esta tarea necesitamos la experiencia del gozo y de la libertad. «Aunque la vida humana está orientada intrínsecamente hacia el futuro, la plenitud gozosa *en el presente* es un elemento esencial de la libertad subjetiva. Porque la fe cristiana nos dice que el futuro está asegurado por la promesa de Dios, somos libres para celebrar y disfrutar del presente» [98].

Si experimentamos la libertad como don ya concedido y como promesa, la idea de libertad y el objetivo de la liberación nos inspirarán a celebrar fiestas. El carácter gratuito de la libertad nos permite celebrar y alegrarnos juntos. Mas, ya que como cristianos experimentamos la libertad como don ofrecido por el Padre, nuestras celebraciones nos recuerdan la necesidad de comprometernos

constantemente por la causa de la libertad de cada una de las personas [99]. Como cristianos, celebramos el amor de Dios hecho visible en Jesucristo y en sus seguidores. Esta celebración será auténtica si aceptamos nuestra participación en el amor de Dios que todo lo invade. Entonces las fiestas nos llenarán de gozo y de amor mutuo y nos liberarán para los demás. Justamente esta profunda experiencia nos hace capaces de vivir en libertad y fidelidad creadoras.

La significación mesiánica del domingo, fiesta y celebración, implica una relación saludable con el pasado que recordamos. Si celebramos el pasado con recuerdo agradecido, sabemos que somos capaces de sentir agradecimiento por todo lo que hemos recibido del pasado configurando el futuro en fidelidad creadora. Las fiestas y las celebraciones tienen un papel importante en la formación de nuestra personalidad. Nos dan fuerza, y nos ofrecen, al mismo tiempo, la oportunidad de examinarnos y de desarrollar nuevas formas de pensar y de actuar [100].

D) Juego

1. *Importancia del juego (lo lúdico) en la vida de la persona*

Después de haber tratado de la belleza en general y del arte en particular, de las fiestas y de las celebraciones como camino para llegar a la verdad y para vivir en la verdad liberadora y en la fidelidad, volvemos nuestra atención al juego, a lo lúdico [101].

Tal vez sorprenda a algunas personas que dediquemos un capítulo sobre el juego en una teología moral dedicada a la formación de personas responsables. Los manuales escritos para confesores trataban el juego únicamente dentro del contexto de las ocasiones de pecado. Naturalmente, si es presentado sólo en este contexto, resulta que uno es más bien tentado por el juego en cuanto es pecaminoso. Nosotros, por el contrario, consideramos el juego como una parte esencial de la vida humana. Para nosotros, «el hombre lúdico no es sólo una persona que juega, sino la que concibe la totalidad de su ser como un juego» [102].

Antes de intentar entender a la persona como ser que juega nos preguntaremos por los tipos de juego preferidos por las personas actualmente. Muchos son más espectadores del juego que juga-

dores que juegan delante de Dios, que juegan con otros, que juegan con sus hijos.

Disminuye el número de los que acuden a misa. El lugar principal está ocupado por la televisión, por las películas, por los grandes espectáculos de masas, como el fútbol, el boxeo, el baloncesto, las carreras de caballos, el automovilismo... Esta situación refleja de alguna manera la calidad de vida de nuestro tiempo [103]. Las carreras de coches, que atraen tantos aficionados, son una especie de símbolo de una afición generalizada a la velocidad como si fuese una droga, velocidad que no deja tiempo ni ganas para la oración, para la contemplación, para los sentimientos o pensamientos profundos y se cobra cada año un tributo de vidas mayor que cualquiera de las batallas más atroces de la primera o de la segunda guerra mundial. Si las personas hubiesen aprendido el ritmo del juego amistoso y de las fiestas alegres, estarían inmunizadas contra esta clase de juego ruinoso. Los que se alegran y celebran la vida juntos, los que aprenden el bello lenguaje del juego no se sentirán totalmente entregados a la agresividad audiovisual de tantas películas y programas televisivos [104].

Históricamente, el juego y la danza forman parte de la esfera religiosa tanto como la fiesta. «La auténtica jovialidad y serenidad de la persona lúdica, para el que la seriedad y el buen humor van unidos, es un fenómeno religioso; es la peculiaridad de la persona que vive al mismo tiempo en la tierra y en el cielo» [105]. Un autor protestante, que es plenamente consciente de la postración de la humanidad, escribe: «El auténtico humanismo aparece cuando la persona comienza a jugar sin preocuparse de sí misma *y de forma liberada, cuando entiende como juego principal el de* la propia vida, con sus piezas aparentemente contradictorias y sus contradicciones lacerantes, intentando reducirlas a la unidad. Si triunfa en este gran juego, podremos hablar de cultura» [106].

La persona que sabe jugar y bailar es capaz de tomar las cosas en serio. Está interesada en lo que hace; su seriedad es serenidad, gozo, libertad que inunda. En el juego aprendemos el tipo de seriedad que puede recibir la calificación de plenamente humana, distante de la absurda seriedad de los que conciben la vida como carga y no como don. La persona que juega sabe que su juego es únicamente eso, un juego, y que tiene que cumplir la tarea que le ha sido encomendada en el mundo. Pero sabe todo esto de una forma que da a su seriedad en todo lo que hace un espíritu de libertad [107].

H. Kutzner ha señalado la relación íntima existente entre el juego y el amor a la jardinería [108]. Entregarse a la jardinería por amor a la belleza y por el placer que produce simboliza la entrega de la naturaleza al hombre, al amor y al cuidado de éste. Se trata, sencillamente, de una parte de la naturaleza, liberada por la única finalidad de la belleza, una especie de reconciliación entre la naturaleza y la humanidad, entre la naturaleza y la historia, una especie de diezmo que paga la naturaleza al deleite y al arte.

Con frecuencia, el juego es tan ambivalente como cualquiera de las restantes actividades de la cultura humana. Pero así como el amor pervertido no nos permite escapar del amor, así el juego pervertido es una llamada a nosotros, los creyentes, a jugar en honor de Dios, permitiendo que toda la realidad lúdica experimente la redención.

Romano Guardini compara la liturgia con un juego maravilloso ante Dios en mezcla magnífica de seriedad profunda y serenidad divina [109]. Van Leeuw piensa que el paradigma del juego es útil para comprender más profundamente la historia y el mejor medio para realizar la parte que nos corresponde en ella. «El encuentro entre Dios y el hombre es el drama más antiguo, el que cubre toda la historia de la humanidad. Dios es el gran actor. Nosotros somos sus compañeros» [110]. El autor añade que el hombre puede jugar *contra* Dios y que éste sería el juego más peligroso, compartiendo su honor con el diablo. Si la liturgia no nos lleva a la adoración ni al sacrificio verdadero, el bello drama se desintegra y degenera en tragedia o en comedia carente de toda calidad.

Klaus Hemmerle ve en el juego una especie de preludio de la teología, un verdadero símbolo en el que la teología está siempre presente si el juego responde de verdad a su naturaleza. Puede existir una especie de juego interpretativo que reúne la creación y la participación de la persona en la creatividad [111]. Jugando, nos interpretamos a nosotros mismos y podemos llegar a comprendernos mucho mejor. Habremos ganado mucho si aprendemos a experimentar toda nuestra vida y el mundo que nos rodea como un gran drama en el que al comienzo están determinadas únicamente las reglas del juego. Mientras las observemos podremos responder creativamente a los nuevos acontecimientos [112].

Jürgen Moltmann se plantea la objeción de entender a Jesús como «la primera persona liberada en la creación» en una perspectiva de juego: «La vida de Jesús en los evangelios estuvo bajo los signos del pesebre y de la cruz, de la carencia de domicilio y

de asesinato. Ante este tipo de sufrimiento, las categorías estéticas se desploman abruptamente. Es difícil considerar los sufrimientos de Cristo abandonado y su pena de muerte como un juego serio y amoroso de Dios en beneficio del hombre, tal como algunos místicos lo han presentado en algunas ocasiones. En este punto, las categorías del juego parecen estar fuera de lugar... Pienso que sincera y literalmente deberíamos dejar la cruz fuera del juego. A pesar de Bach, la agonía moribunda de Jesús no cuadra perfectamente en las categorías del canto... Después de todo, el Gólgota no era Oberammergau.» Con todo sabemos, igual que Moltmann, que podemos celebrar perfectamente el misterio, uno e indivisible, de la muerte y de la resurrección. «La Pascua es algo totalmente diferente; aquí comienza la sonrisa del redimido, el baile del liberado y el juego creado de concomitancias concretas y nuevas de la libertad que se nos ha abierto, aunque nosotros vivamos aún en circunstancias que nos dan pocos motivos para regocijarnos» [113].

El redimido puede reír, cantar, bailar, incluso, ante la misma muerte. «La victoria se tragó la muerte. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?» (1Cor 15,55).

2. *Descubrimiento de la verdad en el juego*

La Sagrada Escritura misma emplea el juego como paradigma para manifestar las verdades más sublimes. La divina sabiduría no se limita a preparar una gran fiesta (Prov 9,1-6), sino que presenta también un juego maravilloso. «Cuando al mar dio su precepto para que las aguas no rebasaran su orilla, cuando asentó los cimientos de la tierra, yo estaba allí como arquitecto, y era yo todos los días su delicia, jugando en su presencia en todo momento, jugando por el orbe de su tierra; y mis delicias están con los hijos de los hombres» (Prov 8,29-31).

Existe un regocijo especial en el juego cuando es compartido, cuando es expresión de compañerismo y de alegría compartida. El juego sirve de paradigma para todas las acciones de Dios. La creación y la encarnación, así como la totalidad de la historia de la salvación, expresan y revelan el libérrimo amor creador y redentor de Dios. Toda nuestra existencia está a salvo si sabemos que nos encontramos en manos de Dios y que el juego que mantiene con nosotros es santo y liberador, la manifestación más elevada de

su amor. Ésta es la profunda verdad de la persona que juega, la fuente de su seriedad y de su serenidad [114]. «No podemos negar que el origen y la plenitud del juego nos dirige al sagrado misterio que no está a nuestra disposición» [115]. Y este misterio es una parte de nuestra vida, pues Dios mismo nos invita. Si formamos parte del juego y observamos sus reglas, representando nuestro papel noblemente, con atención y generosidad, recibiremos la revelación de una dimensión de la verdad trascendental. Nuestro juego se convierte en símbolo en el que está presente el propio juego de Dios. «La totalidad del gran juego es juego de Dios con nosotros y para el mundo, con la humanidad y para ella, un juego iniciado por él mismo y para el que sólo ha establecido las normas mismas del juego. El mundo sustentado por Dios jugará su propio juego; sin embargo, sin permitirse jugar con Dios. Y la persona no es un objeto de juego con el que Dios se entretiene; ha sido invitada por Dios para participar con él en el mismo juego como compañero suyo» [116].

Hans Küng añade a su bella reflexión la advertencia de que no caigamos en la tentación de simplificar todo esto de manera ligera. Aunque el juego es una categoría estética, la realidad presentada bajo este paradigma no debe ser tomada a la ligera. Por desgracia, sucede con demasiada frecuencia que la persona humana no es tomada suficientemente en serio por sus semejantes, no es tratada como compañero de juego, sino como objeto con y contra el cual se juega.

La forma como juega Dios con la persona y para la persona es siempre una sorpresa maravillosa. El colmo de la sorpresa es la venida de su Hijo unigénito como redentor nuestro y la fiesta del domingo de resurrección después del viernes santo. Siempre que seamos considerados con las sorprendentes iniciativas de Dios, descubriremos nuevas panorámicas, nuevas oportunidades y experimentaremos el honor de ser compañeros libres. Y jugaremos juntamente con el Señor en favor de la libertad y del gozo de nuestros semejantes. Entonces nos encontraremos, repetidamente, con sorpresas insospechadas.

El arte del juego y de la danza revela, a menudo, la verdad desenmascarando errores peligrosos. La persona que ha contemplado bailes bellos y respetuosos —de manera especial bailes sagrados como el de David ante el arca del Señor—, está equipado perfectamente contra la tendencia maniquea de un dualismo que desprestigia al cuerpo [117]. La danza y el juego son poesía manifes-

tada por medio de las realidades corpóreas. Ellas nos aseguran la verdad de la visión bíblica según la cual el cuerpo es la persona humana que manifiesta su gozo por ser la obra del gran Artista. Con sus graciosos movimientos, el cuerpo habla el lenguaje de un artista. El juego sagrado y la danza pueden ser mediadores de experiencias religiosas. Los historiadores han señalado frecuentemente la conexión entre religión y juego. Así como el juego tiene significación en sí mismo, de igual manera —pero en medida infinitamente superior— la religión tiene significación y valor en sí misma y, por esta razón, enriquece toda la vida [118].

El lenguaje humano mismo es un bello juego o, por mejor decir, un juego compartido. Hablando con los demás con fantasía e imaginación, descubriendo las grandes posibilidades de nuestro lenguaje, nos convertimos en compañeros de juego que ayudan a los otros a descubrir dimensiones esenciales de la verdad [119]. El hecho de que podamos jugar con las palabras sin transmitir significación alguna no niega lo que acabamos de afirmar. A lo más, podemos decir que en este caso se desenmascara a una persona que no respeta las reglas del juego. El juego genuino con palabras es una fuente de gozo. Es la experiencia de que mi verdad es bella sólo cuando se convierte también en tu verdad y que no he encontrado la verdad mientras no me abra a la tuya.

El paradigma del juego nos ayuda a comprender mejor lo que significa que nuestra vida es para gloria de Dios. «El gozo es la significación de la vida humana, gozo en la acción de gracias y acción de gracias en el gozo... Nos preguntamos: ¿Para qué existo? La respuesta no descansa en objetivos demostrables que establecen mi utilidad; se halla, por el contrario, en la aceptación de mi existencia como tal y en lo que el biólogo y filósofo holandés Buytendijk ha llamado "valor demostrativo de ser"» [120].

Moltmann insiste atinadamente en que «la noción de que gozar de Dios implica gozar de nuestra propia existencia ha sido oscurecida por nuestro entrenamiento puritano para lograr el dominio de nosotros mismos» [121]. Sin duda que la naturaleza está llena de regocijos libres de objetivos inmediatos, que nos invitan a regocijarnos, a cantar, a jugar. La autopresentación que el hombre hace en el arte, en la danza y en el juego es el eco humano del placer que experimenta Dios en su creación. «La glorificación de Dios descansa en el gozo demostrativo de la existencia... En el afecto consciente que la persona tiene a su vida finita y mediante su afirmación de la belleza mortal, participa del placer infinito del Creador» [122].

3. *El arte y la moral del juego*

El juego puede ser literalmente una recreación; tiene un poder de curación. El arte del juego y la celebración nos enseñan también el arte de vivir bella y noblemente. Para ver la verdad de la afirmación que acabamos de hacer nos bastará comparar el juego hermoso con el sórdido. El doctor Eric Berne ha escrito un libro interesante, *Games People Play* [123]. Presenta las diversas relaciones humanas bajo el paradigma del juego, revela las diferencias entre el juego bello y el juego compartido en relaciones saludables. Presenta también los juegos perturbadores procedentes de las represiones y de todos los desórdenes almacenados en el subconsciente. Estos planteamientos abren un camino a la terapia del juego.

Los padres de la Iglesia, de manera especial los de la Iglesia latina, fueron muy ásperos en su juicio de los teatros, de los espectáculos y de los juegos de competición existentes en su tiempo. Sus juicios estaban condicionados históricamente [124]; probablemente fueron necesarios en unos momentos en los que las situaciones presentadas eran sumamente peligrosas. Con todo, vistos y contemplados desde una perspectiva más lejana, debemos afirmar que la teología prestó un flaco servicio a la cultura y a la salud humana con sus planteamientos negativos frente al teatro y al juego, endemoniando todo lo que tuviera algo que ver con estos campos. No podemos redimir el mundo por medio del rigorismo. Únicamente por medio del aprecio positivo y la comprensión clara de lo que significa el juego bueno podemos contribuir a promover la cultura. Es preciso alabar las vocaciones generosas que se entregan a esta ardua tarea para situar esta parcela de la vida dentro de las grandes dimensiones de la redención. Entonces, podremos decir una palabra clara contra abusos tales como, por ejemplo, la crueldad del boxeo hasta el k.o., el culto idolátrico a las estrellas de cualquiera de las esferas de la vida, contra los bailes indignos, contra los juegos obscenos, etc.

4. *Juego y libertad*

En el gozo del juego y en el cultivo y admiración de la belleza se dan, al mismo tiempo, una proximidad amorosa y la libertad de la distancia. La persona que ha desarrollado plenamente la dimensión del juego, de la fiesta y de la belleza puede guardar, frente al mundo y frente a las cosas, la distancia necesaria para dedicarse con gozo a la verdad sin perseguir pragmatismo alguno. Es libre para trascender el conocimiento de dominio para llegar al conocimiento de significación, el conocimiento de los objetivos limitados en beneficio del conocimiento de la salvación. Se halla en condiciones de mantener dentro de las debidas dimensiones el conocimiento práctico, el conocimiento de dominio.

F.G. Jünger trata de imaginar el tipo de persona o de comunidad humana en el que estuviese totalmente ausente la dimensión lúdica. En esa persona o comunidad cada cosa sería medio para otra, cada movimiento concreto serviría a un objetivo determinado, existiría una dependencia total que no dejaría espacio alguno a la libertad creadora [125]. Garaudy, a su vez, nos invita a imaginar un mundo político configurado por personas cuyo espíritu y experiencia están formados por la dimensión lúdica, por la creatividad de la expresión artística. En esta última situación se darían menores inclinaciones a la violencia, la competencia sería más leal y sería mucho mayor la disposición a cooperar [126].

La edad lúdica infantil es de enorme trascendencia y se ocasiona daños irreparables a los niños si se les impide o restringe indebidamente la posibilidad de disfrutar de ella. Si los padres saben cómo jugar con sus hijos obtendrán tantos beneficios como éstos. El talante formado por lo bello, por la fiesta y por el juego confiere mayor apertura al futuro, promociona la fantasía y la creatividad, forma a las personas que pueden enfrentarse a muchos problemas con la agilidad de la persona que juega y es capaz de descubrir la belleza y el gozo del bien.

El fenómeno más puro del juego es el juego del amor. Es una dimensión irremplazable del amor conyugal y, a mi modo de ver, de todo amor [127]. El coito conyugal con la única finalidad de la procreación, sin amor y sin juego de amor, sería una de las mayores perversiones. Las obras de Dios son el juego del amor. Nacen de la sobreabundancia de su libertad y de su amor y tienen como meta final la respuesta de amor libre, creativa y fielmente dada y recibida por la persona.

Las bienaventuranzas son la mejor expresión de la moral cristiana. Es la celebración del amor, una moral de libertad, que no sólo es alcanzada, sino que tiene que ser celebrada, pues no puede ser alcanzada si uno no se alegra con ella y la celebra.

Buytendijk ve el juego como un medio para la propia experiencia existencial, como medio para el conocimiento vital [128]. Abre un horizonte esencial de conocimiento armonizado con la cercanía, la nobleza y el atractivo. La atracción moral se fundamenta en el mensaje de salvación, en la libertad festiva que hace posible la gratuidad de los dones que Dios nos concede, la gracia del Espíritu Santo.

Ciertamente, el atractivo moral es también majestuoso; el bien plantea exigencias absolutas. Pero éstas nos vienen con el gozo de la fe, que nos lleva a contemplar las cosas en sus dimensiones precisas. La adoración del Dios santísimo nos libera para la seriedad que está siempre acompañada de la jovialidad. Si entendemos nuestra vida como respuesta al juego maravilloso de Dios, jamás nos resistiremos al reto que nos plantea el juego de la vida ni nos sentiremos fascinados por una concepción del mundo meramente tecnocrática, que pretenda monopolizar la seriedad y considere el juego como crasa frivolidad. Responderemos a la maravillosa iniciativa de Dios con fe gozosa y con la seriedad feliz que es juego y, sin duda, más que juego [129]. Para Harvey Cox, la oración genuina es el juego de los niños libres ante Dios; esta oración libera todas nuestras energías para vivir nuestra vida de redimidos [130].

E) Sentido del humor

1. *Significación del sentido del humor*

El humor es la forma más noble de la diversión y de la sutileza. En este momento nos interesa descubrir en qué medida el sentido del humor contribuye a la verdad liberadora.

Desde el siglo XIX, el sentido del humor se cuenta entre las virtudes cardinales de la gente de habla inglesa. Representa lo mejor del estilo de vida inglés y americano. Estas culturas han producido grandes genios del humor entre los que podríamos mencionar a Dickens y a Chesterton.

Edmund Bergler enumera unas ochenta teorías diferentes sobre la naturaleza y origen del sentido del humor [131]. Philip Dessauer afirma que «el humor es el criterio de libertad interior, de ampli-

tud de mente, de una relación afirmativa, saludable, con la verdad» [132]. El cardenal Ratzinger piensa que pertenece a los criterios básicos para el discernimiento de espíritus. «Donde muere el sentido del humor de seguro que no está el espíritu de Cristo; por el contrario, el gozo es signo de gracia» [133]. Theodor Haecker, autor de uno de los ensayos más bellos sobre el humor, lo califica de el «ámbito espiritual más noble, más amplio y más alto de lo humano» [134].

La risa provocada por el humor es siempre cordial y sensible, señal inequívoca de cultura humana. No nace de un instinto primitivo, sino que está situada en el nivel de una adecuada valoración de la existencia. El sentido del humor se permite a sí mismo algunas simplezas, pero son las simplezas de la sabiduría, una mezcla bella de afirmación de sí mismo y de participación simpática [135].

Manifestación clásica del sentido del humor es el libro de Erasmo, *Encomium Moriae* (Elogio de la locura). Lo dedicó a su amigo Tomás Moro (no porque éste fuera un sujeto dominado por la locura; su apellido le permite jugar con la similitud Moro/*Moria).* Una lectura superficial podría dar la impresión de que este libro es una sátira, ya que Erasmo desenmascara con agudeza las insensateces y faltas de su época y, especialmente, las de la curia romana. Con todo, hay algo que lo distingue claramente de la sátira: nos referimos al hecho de que él se siente pasajero en la misma barca, en la misma arca de Noé con todos los animales, entre los que él es uno más. Combinando un máximo de participación con un mínimo de afirmación propia, su ingenio no es jamás destructor; por el contrario, es la última expresión de su confianza en que no estamos rematadamente locos. El hombre sabio conoce las fronteras de su locura y, por consiguiente, puede reír amablemente y con cariño las locuras de los demás en las que siempre incluye las suyas propias. De manera breve podríamos definir el sentido del humor diciendo que es «la capacidad de reír a pesar de todo» [136].

2. *El arte y la moral del sentido del humor*

Un sentido del humor sobresaliente es un carisma y, al mismo tiempo, señal de madurez. Tan sólo la persona integrada puede, al mismo tiempo, participar simpatéticamente y afirmar con gracia su identidad. Únicamente los que están seguros de su propia identidad pueden permitirse la sabiduría del loco. La capacidad de hacer reír puede ser un don natural; el sentido del humor presupone la síntesis de la vida. El único caldo de cultivo es el humanismo y la comunidad.

El verdadero sentido del humor no puede ser extremista. La persona dotada de sentido del humor sabe perfectamente cuándo es momento de reír y cuándo de llorar. Este don es siempre respetuoso con los demás; jamás degenera en la ironía o en la sátira; nunca es inmoral o vulgar. La persona que posee el sentido del humor nos transmite una sensación de sentirnos plenamente a gusto en su compañía. Es una virtud en el sentido más elevado de la palabra; jamás será partidario declarado del moralismo [137].

El sentido del humor es la sonrisa del amor. Jamás podrá ocupar el puesto del amor, pero tampoco podrá existir allí donde no haya un corazón verdaderamente amoroso. «Allí donde haya sentido del humor siempre encontrarás también amor. Esto no quiere decir que el amor no exista donde no haya sentido del humor» [138]. Con todo, cuando la finura del sentido del humor se suma al amor genuino, se puede realizar una gran labor como pacificador en muchas situaciones difíciles, puede protegerse el amor a Dios y al prójimo en momentos de tentación.

3. *Estar reconciliado con un mundo imperfecto*

El cielo es gozo pleno. No necesita de la ayuda de la participación del humor. Pero aquí, en nuestro mundo imperfecto, cuando somos plenamente conscientes de que participamos de las imperfecciones del mundo, necesitamos con urgencia el sentido del humor. Éste se convierte en un signo de redención. «El sentido del humor del cristiano nace de la certeza redentora de haber sido aceptado. El arte de cada uno de nuestros días debería consistir en irradiar el gozo del evangelio en un mundo duro y tecnocrático, carente de humor» [139].

Lo característico del sentido del humor es ser el arte de lo posible. El humorista es maestro en este arte por medio de la síntesis de aceptación alegre y de renuncia, de sabiduría y de locura, de la sencillez del niño y de la madurez del adulto. Es una bella manifestación de la ética cristiana en su tensión entre el «ya» y el «todavía no» [140].

Philip Lersch considera el humor como una especie de amor al mundo a pesar de sus imperfecciones y de su malicia, «un pro-

fundo agradecimiento a Dios que nos permite vivir en este mundo imperfecto»[141]. Numerosos autores opinan que toda la visión religiosa — la fe en la victoria final del bien y la aceptación del mundo — es un presupuesto esencial para un genuino sentido del humor. Aunque la persona dotada de un humor auténtico pueda pensar que es no creyente, está en posesión de una fe profunda en la significación última de la vida y en la victoria final del bien. «Si la vida fuera considerada únicamente como una tragedia, no existiría el sentido del humor. Tampoco existiría un lugar para él si fuera una comedia vana»[142].

Tal vez la fe del humorista sufra múltiples y variadas tentaciones. Con todo, en el fondo de su corazón sabe que la esperanza es la respuesta, que la esperanza es el remedio. No es simplemente un optimista; tiene agudeza de visión para captar la falsedad y cualquier tipo de maldad, pero tiene mayor agudeza de visión para el bien, y tiene plena confianza en que al final, triunfará éste. Su humor y su risa jamás aprobarán la obscenidad ni cualquier otro tipo de maldad, aunque se presenten bajo el ropaje del chiste.

4. *Humor y verdad liberadora*

El sentido del humor presupone una buena dosis de experiencia de la libertad. La persona dotada de humor tiene la posibilidad de evitar bellamente los obstáculos que pudieran presentarse a la libertad y al gozo. No pierde el rumbo en las situaciones comprometidas. Tal vez el humor nos conduzca a algunos compromisos. En cualquier caso se tratará de un acuerdo o compromiso capaz de conducir a un ambiente de gozo y de esperanza cristianos mucho más amplios y abiertos. Los que están en posesión del sentido del humor son capaces de emprender el siguiente paso sin pensarlo, de manera automática, por el camino correcto. Pueden hacerlo de manera creativa porque han aceptado la locura de la sabiduría. Mediante este carisma, «el arte de lo posible» se convierte en experiencia parcial de que «la verdad os hará libres» (Jn 8,32).

Capítulo III

ÉTICA DE LA COMUNICACIÓN

Así como la conciencia tiene que ser entendida y vivida en la reciprocidad de conciencias, de igual manera, la verdad vendrá únicamente a nuestras vidas y se convertirá en verdad nuestra por medio de la comunicación. Nuestra búsqueda compartida de la verdad, nuestro gozo en la verdad hallada y el esfuerzo común para discernir lo que es verdadero y bueno pertenecen a nuestra naturaleza auténtica. En el capítulo anterior hemos hecho ya referencia a estos temas; aquí los abordaremos de manera más sistemática, teniendo muy en cuenta la nueva situación de una sociedad cambiante y de los modernos medios de comunicación.

A) **Teología de la comunicación**

1. *Cristo, el comunicador y la comunicación*

La instrucción papal sobre la comunicación (de 23 de mayo de 1971) señala a Cristo como el comunicador que salva y el señor y maestro de la comunicación[1]. Él, palabra encarnada del Padre, en quien todas las cosas fueron hechas, es el don supremo del Padre y el mensaje que éste dirige a la persona humana. En su Hijo, el Padre comunica sus planes, su sabiduría, su amor. Cuando hablemos de Cristo como comunicador y comunicación, jamás olvidaremos que él es la palabra que está en el Padre desde los comienzos; que por medio de él toda la creación es comunicación dirigida a los que han sido creados a su imagen y semejanza.

Todas las obras de Dios son comunicación, un compartir la verdad que da la vida. Cristo nos ofrece la interpretación, la vi-

sión clara de la creación, que es comunicación. Él revela, de manera especial, el diálogo eterno con el Padre. «Todo me lo ha confiado mi Padre. Y nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre; ni quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelárselo» (Lc 10,22). Por medio de Jesucristo, el Padre interviene en el diálogo con los hombres. Jesús revela a sí mismo y al Padre como amigos: su comunicación es señal de amistad. «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe qué hace su señor; os he llamado amigos, porque todo lo que he oído de mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15).

Jesucristo es, al mismo tiempo, palabra e imagen.

Como palabra es también oyente; revela lo que ha oído (Jn 15, 15). Pero revela también lo que ha visto: «A Dios nadie le ha visto jamás; el Hijo único, Dios, que está en el seno del Padre, él es quien lo dio a conocer» (Jn 1,18). Mas Jesús no sólo vive de la palabra que viene de la boca del Padre; también escucha a los destinatarios de su comunicación y de su mensaje. Cumple la gran profecía del Siervo de Yahveh: «El Señor Yahveh me ha dado lengua de discípulo, para que sepa sostener al cansado con una palabra. Mañana tras mañana, él despierta mi oído, para que escuche como los discípulos» (Is 50,4).

Siendo palabra e imagen del Padre habla empleando palabras humanas, utilizando imágenes y símbolos. Para una comprensión teológica más plena de la comunicación audiovisual me parece importante prestar atención al hecho de que Cristo es presentado también como imagen de Dios. Pablo predica «el evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios» (2Cor 4,4). Cristo, el comunicador, es «imagen del Dios invisible» (Col 1,15); «él es reflejo de su gloria, impronta de su ser» (Heb 1,3). Por todo ello puede decir: «El que me ve a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9).

Cristo habla con parábolas y hace visibles sus palabras por medio de acciones simbólicas. Esta manera de actuar no responde únicamente al temperamento del mundo y de la tradición oriental. Es reflejo de una realidad comprobable: que las imágenes y los símbolos son más aptos para entablar la comunicación de los misterios. Éstos escapan a las posibilidades de los conceptos y de las palabras [2].

2. *Dimensión trinitaria de la comunicación*

Jesús, palabra encarnada, revela la vida divina como comunicación, como compartir. Ora diciendo: «Todo lo que es mío es tuyo, y lo que es tuyo es mío» (Jn 17,10). La participación que da de sí mismo y de toda la verdad nace de la participación total entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo *es* participación, comunicación. «Cuando venga él, el Espíritu de verdad, os guiará hasta la verdad completa; pues no hablará por su cuenta, sino que hablará de lo que oiga, y os anunciará lo que ha de venir. Él me dará gloria porque recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros. Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: recibirá de lo mío y os lo comunicará a vosotros» (Jn 16,13-15).

La comunicación es constitutiva en el misterio de Dios. Cada una de las tres personas divinas posee todo lo que es bueno, verdadero, bello pero en la modalidad de comunión y de comunicación. Creación, redención y comunicación nacen de este misterio y buscan, como meta final, introducirnos en la comunión con Dios mediante la auténtica comunicación de su misterio. Al crearnos a su imagen y semejanza, Dios nos hace partícipes de su comunicación creadora y liberadora en la comunión, por medio de la comunión y con vista a la comunión.

3. *La verdad de la comunicación y la comunicación de la verdad*

«La disposición a la comunicación pertenece a la auténtica esencia de la Santísima Trinidad y del cristiano. Por consiguiente, la comunicación de la verdad y del amor sobre la tierra, en cualquier forma que se realice esta comunicación, es algo divino y nos forma a imagen y semejanza de Dios» [3]. Estar redimido significa ser redimido para la comunicación verdadera, para participar de la verdad y del amor de manera creativa y liberadora. Los discípulos de Cristo no podrán estar y crecer en la verdad liberadora si no reciben y comparten la verdad con agradecimiento.

El que, a imitación de Cristo, quiera ser buen comunicador de la verdad, deberá, primero, saber escuchar. Deberá ser un buen oyente. Una Iglesia docente que no sea una buena Iglesia discente, que no sea modelo de escucha, no se encuentra en la longitud de

onda de la comunicación divina. Lo que acabamos de decir no se refiere únicamente a las relaciones de la Iglesia y los miembros que la componen; se refiere también a las relaciones de ésta con los que se encuentran fuera de ella. La instrucción papal sobre la comunicación insiste, precisamente, en este aspecto. La información no sólo debe salir de la Iglesia, debe también llegar a retornar a ella de manera que «puedan ser instruidas las autoridades de la Iglesia» [4].

La Iglesia podrá hacer resonar su voz profética en las grandes corrientes de comunicación, si está dispuesta a aceptar la profecía secular y a compartir, en el gozo y en la esperanza, la angustia y los temores de todas las gentes [5]. La comunicación en la Iglesia y por medio de ella tiene una finalidad: crear comunidad, unidad entre todos los miembros de la humanidad. Tengamos en cuenta, no obstante, que la comunicación, incluso si se trata del evangelio, no crea automáticamente la comunidad. Debe echarse mano del diálogo, de la conversación, del estar con los demás y para los demás.

El reino de Dios manifestado en Jesucristo es para todo el mundo. El poder y autoridad dados a Jesucristo, el Señor, obliga a sus discípulos a predicar el evangelio, a ser comunicadores en todas partes, hasta los confines de la tierra (Mt 28,18). El Espíritu que ungió a Cristo para predicar el evangelio unge a sus discípulos, a la Iglesia, para que empleen todos los medios posibles para divulgar la buena nueva. Éste es uno de los temas principales de los Hechos de los apóstoles. El reino de Dios es una realidad pública. «Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo a plena luz; lo que escucháis al oído, proclamadlo desde las azoteas de las casas» (Mt 10,27). ¿Acaso no son aquellas azoteas de las casas nuestros medios de comunicación actuales?

4. *Comunicación y humanismo*

En todo el universo creado se da una cierta similitud con la comunicación divina. Esto es así porque todo existe por medio de la interacción, de la comunicación. El átomo es un sistema maravilloso de interacción. La mineralogía, la biología y la zoología prestan atención especial a los sistemas de interacción existentes en los minerales, en los organismos, etc., y a la interacción entre ellos y el medio en el que se encuentran. Cada uno de los seres

se distingue por un tipo de comunicación y de interacción peculiar.

Todo esto apunta a unas características distintivas del humanismo. La manera más adecuada de captarlas es prestar atención a sus manifestaciones. Su medio de manifestación son las relaciones humanas, la comunicación entre las personas [6]. El ser humano está tan marcado por la comunicación que incluso depende de ella la conciencia de su identidad. Las personas no podemos vivir sin comunicación; no podemos *no* comunicar. Incluso la negativa a comunicar es un mensaje, una comunicación [7].

La acción es comunicación y la comunicación es acción. Repercute en la comunicación y en el mundo que rodea a la persona [8]. Cada comunicación influye en todos los participantes. Los hombres han desarrollado siempre diversos medios de comunicación: sonidos no verbales, gestos, signos, símbolos, monumentos, el tambor, la escultura y otros muchos. «Cuanto mayor es la facilidad de la comunicación entre las personas, mayores serán las oportunidades de que dispondrá el ser humano para ser humano» [9].

Distinguimos entre los medios de comunicación que reportan beneficios auténticos a las personas y aquellos otros que son puros instrumentos y pueden ser empleados tanto para el bien como para el mal. La persona actúa como tal cuando su comunicación es comunión. Para ello necesitará de lenguaje y de símbolos y, de manera especial, de confianza mutua entre el comunicante y el receptor, y de confianza en el lenguaje y en los símbolos. En cada comunicación encontramos un elemento de contenido y otro de relación. Cuanto más saludable sea la relación menor atención exigirá. Cuanto menores sean las interferencias, en mayor media accederá al primer plano de la conciencia [10]. Incluso antes de la comunicación, la persona misma está influida de alguna manera por la respuesta que espera; después está más influido aún por el tipo de réplica recibida. Para entendernos a nosotros mismos necesitamos que nos entiendan los demás; para que esto suceda, para ser entendidos por los otros, debemos entenderlos nosotros a ellos [11].

Cuando la comunicación padezca problemas, deberemos tener en cuenta la totalidad del contexto humano. Las patologías de la comunicación no son estáticas, cambian al variar la totalidad de la situación humana de la que depende cada uno de los participantes. Algunas patologías deben ser interpretadas como respuesta o reacción a malas relaciones [12]. «Con la pérdida del sentido del yo tiene lugar una pérdida de nuestro lenguaje para comunicar profundamente significados personales a otras personas» [13].

Deberemos pensar en las patologías que padece la época en que vivimos. A pesar de los conceptos y símbolos precisos desarrollados para dominar las cuestiones técnicas, cuando se trata de comunicar los valores más elevados, como son la libertad, la fidelidad, el amor, la personalidad, encontramos serios problemas y no acertamos a encontrar con facilidad un lenguaje común. La comunicación comercial y tecnológica puede llegar a ser tan preeminente y agresiva que las personas olvidan cómo compartir sus vivencias personales y la forma de comunicarlas en un nivel de relación personal.

El papa Pablo VI insistía en que la comunicación manifiesta y fortalece la comunión en la medida en que está inspirada por la simpatía y por la solidaridad. Únicamente en tales situaciones promoverá un auténtico desarrollo humano[14].

La persona se comunica más por lo que es que por lo que dice. No sólo habla por las palabras que llegan a los oídos de sus semejantes; habla también a sus ojos y a todos sus sentidos. Se comunica por medio del arte, de las fiestas, de los cantos, de la danza, del juego y por los variadísimos símbolos que alcanzan hasta lo más profundo de la captación humana. Con todo, lo humano no alcanza su grado de plenitud, no se hace imagen y semejanza de Dios mientras los símbolos, palabras o acciones no manifiestan que la persona misma se comunica.

B) La nueva situación

1. *Dimensión planetaria*

Los sacerdotes judíos se dirigían únicamente al pueblo judío. Jesús, en cambio, amplió el ámbito de su audiencia y se dirigió también a los samaritanos; no se limitó a los judíos. También el imperio romano se vio implicado en este proceso. Con todo, Jesús no vino a traer el evangelio únicamente para los pueblos mencionados. Su buena nueva estaba destinada a toda la humanidad, hasta los confines de la tierra y a lo largo de toda la historia.

El foro público en el que se intercambian las informaciones y las opiniones cambia; no es algo estático, perfectamente definido desde un principio y para siempre. Aquél está compuesto por los diversos mundos con los que podemos comparar nuestro entorno inmediato, el mundo en el que hemos crecido y conocemos. En

la actualidad, podemos comparar nuestro reducido mundo con otras muchas culturas; nuestra historia con la historia total de la humanidad.

El concilio Vaticano II considera fundamental para entender nuestra tarea la conciencia de cambio en nuestro mundo. «La propia historia está sometida a un proceso tal de aceleración, que apenas es posible al hombre seguirla. El género humano corre una misma suerte y no se diversifica ya en varias historias dispersas. La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis»[15].

Para los que creen en un Dios único, Padre de todos, y en Jesucristo, redentor de todo el mundo, este desarrollo es un acontecimiento maravilloso. Sin embargo, este desarrollo está marcado por tensiones profundas que nos revelan el pecado de una manera nueva y nos llaman a una conversión en una dimensión nueva. «Mientras el mundo siente con tanta viveza su propia unidad y la mutua interdependencia en ineludible solidaridad, se ve, sin embargo, bravísimamente dividido por la presencia de fuerzas contrapuestas. Persisten, en efecto, agudas tensiones políticas, sociales, económicas, raciales e ideológicas, y ni siquiera falta el peligro de una guerra que amenaza con destruirlo todo. Se aumenta la comunicación de las ideas; sin embargo, aun las palabras definidoras de los conceptos más fundamentales revisten sentidos harto diversos en las distintas ideologías»[16].

La palabra impresa ha contribuido en gran medida a la experiencia de una sola historia. Con todo, los medios de comunicación social de nuestros días han sometido «a la historia a un proceso de aceleración» a par que se incrementa la amplitud y profundidad de la participación pública. «Nuevos y mejores medios de comunicación social contribuyen al conocimiento de los hechos y a difundir con rapidez y expansión máxima los modos de pensar y de sentir, provocando con ello muchas reacciones simultáneas»[17].

2. *Las nuevas dimensiones y la dinámica del pluralismo*

En las denominadas culturas primitivas, todas las personas compartían idéntica concepción del mundo. Las costumbres e ideas estaban configuradas por los mismos mitos y tradiciones. Normal-

mente, esta situación se transmitía sin necesidad de una gran coacción. Las gentes no conocían otros tipos de mundos ni de sociedades. Para muchos, el paso al pluralismo fue una experiencia chocante y perturbadora. Muchas de las cosas que habían parecido ciertas e indudables dejaban de serlo [18]. En los entornos primitivos, los individuos podían entrar en conflicto con la colectividad, con la tradición y con la sociedad, pero, cuando tal sucedía, se daban cuenta de que se habían marginado de los demás y de que no contaban con su apoyo. A diferencia de todo esto, el nuevo pluralismo implica no sólo que cada individuo piensa para sí, sino que hace que nuevos grupos, diversos, tomen sus propias opciones culturales, políticas y religiosas.

El fenómeno del pluralismo actual se hace más visible en su coexistencia con sistemas políticos, especialmente el marxismo, que tienden a imponer una concepción del mundo, una ideología contra todas las restantes y emplea, para el logro de tales metas, todos los medios modernos de comunicación social y manipulación. Si el comunismo se mantiene firme, en algunos países occidentales, y defiende el pluralismo no sólo como un sistema transitorio mientras se esfuerza por alcanzar el poder, sino como talante permanente de manera de pensar, nos hallaremos ante un desarrollo histórico de importancia imprevisible [19].

El pluralismo encuentra su expresión política moderna en la democracia. En ésta, al menos en principio, los grupos diferentes tienen las mismas oportunidades, la libertad de expresión está garantizada a todos mientras se mantengan dentro del campo de las libertades democráticas. Con todo, para un funcionamiento correcto, el pluralismo democrático necesita respetar las restantes formas de pluralismo y comprender su significado y objetivos.

En lo que se refiere al pluralismo, aquí nos interesa de manera particular una nueva forma de acercarse a la verdad en general; de manera más concreta, nos interesa el empleo de los modernos medios de comunicación en relación con este acercamiento.

Según Sir Hugh Greene, director general de programación de la BBC, si el pluralismo quiere sobrevivir necesita «una capacidad para combinar el escepticismo más profundo con la fe más enraizada; precisa, igualmente, de una obligación de ser tolerante y de permitir la máxima libertad de expresión» [20].

El pluralismo arranca de la expresión de Sócrates: «Sólo sé que no sé nada», que significaba para él la búsqueda incansable y continuada de la verdad. John Milton expresó la misma idea:

«Donde exista auténtico deseo de aprender, allí, necesariamente, se argüirá mucho, existirán muchas opiniones, pues, la opinión, en los hombres buenos, no es otra cosa que un conocimiento actuante» [21]. En Sócrates fue la búsqueda en el hombre de la verdad. En el pluralismo moderno, viene a ser, cada día más, una búsqueda colectiva de la verdad, lo cual implica libertad y conflicto.

El pluralismo es saludable cuando se toman en serio las opiniones de las restantes personas y grupos, cuando nadie cae en la tentación de imponerse a otros mediante el empleo de presiones o coacciones, mientras son respetados la libertad básica y los derechos de los demás. El pluralismo supone una cultura en que cada grupo está deseoso de aprender y de corregir, cada persona ansía conocer mejor a los demás y, de esta manera, conocerse mejor a sí mismo de manera que, mediante un esfuerzo común, lleguen a conseguir un conocimiento más profundo y amplio.

No debemos confundir el pluralismo con la anarquía de ideas, ni con una sociedad carente de estructuras. La democracia exige respeto mutuo y acuerdo en los valores básicos. No olvidemos, no obstante, que tolerancia no es sinónimo de neutralidad de pensamiento. Al contrario, cada uno de los grupos desea que sus puntos de vista sean compartidos por todos; cada uno debe respetar las normas indispensables para el funcionamiento adecuado del pluralismo. Sir Greene ha expresado estas ideas con claridad: «Aunque en la temática de la vida de cada día la BBC intenta alcanzar los niveles más elevados de imparcialidad, existen algunos puntos en los que no es neutral o imparcial. Esto sucede cuando se dan enfrentamientos a favor y en contra de los valores morales básicos: veracidad, justicia, libertad, compasión, tolerancia. Pienso que tampoco tenemos derecho a mostrarnos imparciales frente a temas tales como el racial o las formas extremas de convicciones políticas. Ser excesivamente buenos demócratas en estos temas podría abrir el camino a la destrucción de la democracia misma. Pienso que una democracia sana no elude tomar decisiones acerca de lo que jamás puede permitir si desea sobrevivir» [22].

Una cultura auténticamente pluralista presupone y exige un sentido de solidaridad y de respeto a cada una de las personas y a sus respectivas conciencias. Excluye tanto el individualismo exacerbado como las tendencias totalitarias. Las personas que, dentro del marco de una cultura y sociedad auténticamente pluralista, intentan poseer el monopolio de la verdad o están más interesadas

en asegurar un *statu quo* que en la búsqueda valiente y sincera de la verdad, tendrán que pasar por pruebas muy difíciles.

Si no se presta atención a la nueva sociedad pluralista será totalmente imposible entender la renovación de la Iglesia católica inaugurada por el papa Juan y por el concilio Vaticano II, y, de manera especial, por el nuevo ímpetu del ecumenismo. El pluralismo en la Iglesia es un servicio a la unidad cuando los diversos planteamientos teóricos y la práctica de la verdad respetan la unidad básica en la diversidad y la diversidad en la unidad. Recordando el acontecimiento del primer pentecostés, en el que cada persona escuchó el evangelio en su propia lengua, comprendemos que un pluralismo legítimo no es jamás una amenaza, sino condición indispensable para la catolicidad en la verdad y para la verdad en catolicidad[23]. De igual manera que la Iglesia ha comprendido que la lengua latina para la liturgia, la filosofía y la teología resulta ser un camino demasiado estrecho para la Iglesia universal, de igual manera debemos comprender que algunas verdades de manera especial los misterios de fe, son demasiado sublimes y demasiado profundas para poder ser expresadas en una filosofía o teología únicas.

El pluralismo en teología requiere intercomunicación global. El concilio Vaticano II fue una gran experiencia de pluralismo. En él se pusieron de manifiesto, más que en ningún otro concilio anterior, las diversas culturas y la diversidad de teologías dentro de la misma fe. La experiencia fue ampliada y profundizada por la presencia de observadores provenientes de casi todas las iglesias no católicas y por la voluntad de escucharlas. La vida de la Iglesia, su manera de presentar la doctrina y, especialmente su aproximación a lo moral, deberá estar mucho más marcada por la conciencia de unidad en la diversidad.

La Iglesia católica romana sólo es católica cuando subraya más la catolicidad que la «romanidad», cuando impide que la romanidad (o una forma romana de filosofar o la tradición romana) dé menor importancia a aquellas culturas que quedan fuera de la romana o de la occidental.

«Así, pues, el único pueblo de Dios está presente en todas las razas de la tierra, pues de todas ellas reúne sus ciudadanos y éstos son los de un reino no terrestre, sino celestial. Todos los fieles dispersos por el orbe comunican con los demás en el Espíritu Santo... La Iglesia... no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta o asume, y al asumirlas, las purifica,

fortalece y eleva todas las capacidades, riquezas y costumbres de los pueblos... En virtud de esta universalidad, cada una de las partes colabora con sus dones propios con las restantes partes y con toda la Iglesia, de tal modo que el todo y cada una de las partes aumentan a causa de todos los que mutuamente se comunican y tienden a la plenitud en la unidad»[24].

Jamás podremos pensar que el pluralismo sea consecuencia del pecado o de la amenaza. Al contrario, lo consideraremos como don que, por medio de la acción del Espíritu Santo, fructifica en favor de la auténtica unidad de la Iglesia. «Ante Cristo y ante la Iglesia no existe desigualdad alguna en razón de estirpe o nacimiento, condición social o sexo, porque "no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gál 3,28)... En su diversidad, todos dan testimonio de la admirable unidad del cuerpo de Cristo. Esta auténtica diversidad de gracias, de ministerios y de acciones reúne en unidad a los hijos de Dios, porque "todas estas cosas son obra de un solo Espíritu" (1Cor 12,11-25)»[25].

Como uno de los más sobresalientes «signos de los tiempos», el pluralismo invita a un espíritu ecuménico valiente y a una acción respetuosa. Para lograr estos objetivos, el decreto sobre el ecumenismo cuenta con un diálogo respetuoso como camino para la unidad, con la esperanza de que todas las partes de la cristiandad alcanzarán un conocimiento más profundo de la fe común y de sus propios carismas particulares. La cultura pluralista, la sociología del conocimiento y la sociología de las costumbres nos han ayudado a comprender que muchas de las diferencias entre las iglesias separadas no son contradictorias, sino, más bien, complementarias y beneficiosas. «Conservando la unidad en lo necesario, todos en la Iglesia, según la función encomendada a cada uno, guarden la debida libertad, tanto en las varias formas de vida espiritual y de disciplina como en la diversidad de ritos litúrgicos e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada... Es necesario, por otra parte, que los católicos reconozcan con gozo y aprecien los bienes verdaderamente cristianos, procedentes del patrimonio común, que se encuentran entre nuestros hermanos separados. Es justo y saludable reconocer las riquezas de Cristo y las obras de virtud en la vida de otros que dan testimonio de Cristo»[26].

Resumiendo: el reconocimiento pleno del pluralismo y los métodos del diálogo, la búsqueda de la verdad en común, la comuni-

cación recíproca no sólo no amenazan la consistencia y unidad de una cristiandad unida, sino que, por el contrario, pueden ser utilísimas ayudas para su fortalecimiento y profundización.

La postura ecuménica basada en la plena conciencia de la naturaleza del pluralismo tendrá éxito y será recibida con confianza por todas las partes de la cristiandad si la Iglesia católica se convierte en escuela modélica de pluralismo dentro de su propia comunidad. Esto quiere decir, por ejemplo, que los católicos no deberían sufrir presiones para hacerse miembros de un partido político y no de otro. Un espíritu de libertad respecto de las opciones temporales en los campos de la economía, de la política, de la cultura, de la organización de la sociedad y otros, beneficiaría tanto a la Iglesia como a la sociedad política [27].

Test delicado para comprobar la voluntad pluralista será la postura que adopte la Iglesia oficial y sus teólogos moralistas acerca de cuestiones urgentes sobre la ley natural. Seremos capaces de llegar a un conocimiento más profundo sólo si compartimos las experiencias y reflexiones de todas las culturas, y nos unimos con todas las personas dentro y fuera de la Iglesia en la búsqueda de lo que es verdadero y bueno, de soluciones auténticas a los problemas que surgen continuamente en formas siempre nuevas en los contextos individuales y sociales [28].

Una moral de la comunicación social debe prestar atención especial a la forma cómo permite y fomenta una sociedad pluralista la búsqueda de la verdad. Para ello, deberemos ser conscientes de la historia de nuestra Iglesia que, antes de la invención de la imprenta, trató de mantener dentro de un reducido grupo de personas el monopolio de autoridad sobre la difusión de opiniones. La Iglesia y sus autoridades han tenido que pasar por grandes tensiones hasta que han llegado a comprender el derecho y el deber de toda persona a contribuir a la formación de una saludable opinión pública y a la búsqueda de una verdad más plena [29].

Vivimos en un tiempo de transición que requiere grandes dosis de paciencia. Los teólogos deben aprender un estilo nuevo y un nuevo sentido de responsabilidad, de discernimiento y de intrepidez para prestar su servicio en una Iglesia y sociedad pluralista. En alguna medida, las autoridades eclesiásticas deben preocuparse de las personas que son extremadamente vulnerables si se cuestionan o sacuden sus certezas, y otras muchas personas, entre ellas los teólogos, deben verse libres de las preocupaciones por la seguridad que implican el abandono de la honestidad en la búsqueda de la

verdad. Los dirigentes en el campo de la comunicación social nos dicen que pretenden «derribar las barreras» en la medida de lo necesario «a fin de que los que participan de distintos puntos de vista pueden llegar a comprender mejor las actitudes y opiniones de los que difieren de ellos». Afirman, además, que, en este proceso, «las convulsiones pueden ser buenas, la provocación saludable e incluso necesaria» [30]. Al encontrarnos en una situación nueva, conviene plantearse de nuevo la distinción tradicional entre el escándalo sufrido por los fariseos y el escándalo actual a que se ve entregado el débil. Es cierto que éste debe ser tratado con cariño y consideración, pero mantenerse unilateralmente encandilado por su inmadurez podría llevar a una postura paternalista que perjudicaría a muchas personas al pretender mantenerlas en aquélla y en la obsesión por un complejo de seguridad.

El problema se presenta especialmente agudo para el teólogo que, tratando de responder a las nuevas preguntas nacidas por doquier en la sociedad pluralista y preocupado por la autenticidad, emplea no las formulaciones usadas tradicionalmente por la Iglesia, sino el lenguaje de los que formulan las preguntas. Si el cristiano tiene que ser «luz del mundo», los que se precipitan en advertir la necesidad de vigilar contra las opiniones insanas deberían ser más conscientes de los signos de los tiempos, de la nueva situación, de las nuevas dimensiones del pluralismo y, en consecuencia, de la necesidad de una estrategia y vocabulario diferentes. El pluralismo exige un máximo de honestidad y de libertad en la búsqueda de la verdad. Para lograr estas posturas es preciso vigilar muy de cerca los poderes políticos, ideológicos y económicos que, so capa de pluralismo, intentan imponer sus intereses o sus estrechas visiones.

3. *Desenmascarar los poderes*

El pluralismo es beneficioso para la búsqueda de la verdad y para la comunicación en la edificación de la comunión, *si* está garantizado el campo de la libertad para esos nobles propósitos. Para una ética de la comunicación, tendremos que prestar atención al "si" desenmascarando en primer lugar los poderes ocultos o manifiestos que tratan de manipular la libertad, o buscan formas de libertad comercial o de otro tipo, distintas de la que tenemos en la mente en estos momentos, es decir, la libertad común para

la comunicación verdadera y para la búsqueda de una verdad más plena.

Consideramos como poderes especialmente peligrosos aquellas ideologías que son aceptadas, generalmente, sin crítica previa y con la inercia típica de los receptores de los mensajes de los medios de comunicación.

Vivimos en un mundo de productores y de consumidores; en un mundo tentado constantemente a valorar las personas más de acuerdo con lo que poseen, producen o consumen que con lo que son y con la calidad de relaciones que mantienen con los demás. Nos encontramos en un mundo dominado por la técnica, donde el crecimiento de la tecnología tiende a imponerse como ley en sí misma; sin que permita ser medida por el servicio que rinde en favor del crecimiento de la persona y de la comunidad. Es preciso hacer todo lo que esté en nuestras manos para superar la ideología de los tecnócratas si no queremos que la tecnología se convierta, en beneficio exclusivo suyo, en un nuevo opio del pueblo y para el pueblo [31].

En el mundo democrático capitalista existe un antagonismo profundo y oculto entre la libertad de opinión —comunicación libre de la opinión por medio de los medios de comunicación social— y la libertad comercial. Si las personas que están en el poder carecen de concepto político definido respecto de los medios de comunicación social, favorecen de hecho la libertad comercial de la riqueza y del poder en detrimento de la genuina libertad de opinión [32].

A consecuencia de los altos costos de los modernos medios de comunicación social, existe, tanto en el este como en occidente, una tendencia que permite a la clase dirigente, a los poderosos de los campos político y económico, ejercer una influencia indebida. Cuando las masas aceptan este situación sin someterla a crítica, atentan aún con mayor intensidad contra la libertad. En los países comunistas, el poder burocrático del partido prevalece sobre cualquier otra instancia; las personas son adoctrinadas constantemente para que crean en el partido como bien supremo. Por el contrario, en los países capitalistas, el poder económico ocupa la cúspide de la jerarquía de valores; frecuentemente, aquél se alía con los poderes políticos [33].

La instrucción pastoral *Communio et Progressio* recuerda a los propietarios y administradores de los poderosos medios de comunicación social la realidad de que los medios de comunicación

social no son puras empresas económicas; que deben cumplir importantes tareas sociales y culturales. Por consiguiente, deberían respetar la independencia de los colaboradores, de los comunicantes y de los destinatarios [34]. Con todo, no es suficiente hacer una llamada a la conciencia de los individuos poderosos y ricos. Con demasiada frecuencia, el planteamiento moral individualista olvida, por desgracia, el poder de las estructuras establecidas, favorecido o tolerado por la ley, cuando, en realidad, deberían ser transformadas para un provecho más eficaz de todas las personas [35].

En la mayoría de los países occidentales existen leyes antitrust para impedir que individuos, grupos o corporaciones monopolicen los medios de comunicación social. Sin embargo, esas leyes son ignoradas por las personas o instituciones favorecidas o son condonadas las transgresiones. René Berger ofrece documentación considerable sobre esta situación y hace referencia al «amor monstruoso» entre los medios de comunicación social y las compañías multinacionales [36].

Kyle Haselden dirige muestra atención, particularmente, sobre el poder combinado de los políticos y los propietarios de los medios de comunicación. Este autor afirma con todo vigor que deberá impedirse a los que ostentan el poder y la responsabilidad políticos cualquier forma de participación en la propiedad de los medios de comunicación social [37]. Se incrementa el peligro cuando el político no es propietario de los medios, pero se adueña de ellos. El poder del que disponen los propietarios de medios de comunicación para crear o destruir políticos y candidatos a puestos de responsabilidad en el campo de la política —especialmente a nivel local— es una fabulosa fuerza oculta que escapa a la mirada o a la lectura del consumidor ordinario de los medios de comunicación social.

Cuando los medios de comunicación son empresas comerciales, la publicidad puede convertirse —y sucede con demasiada frecuencia— en poder peligrosísimo [38]. En muchos países, la prensa, radio y televisión dependen, principalmente, de los ingresos que reciben por la publicidad, en cuyo caso, las grandes empresas de publicidad pueden emplear su influencia para configurar los medios de comunicación. Ellos deciden los tipos de programas que desean patrocinar. No sólo pueden manipular a las personas para que compren los productos que ellos anuncian; están en condiciones —y esto es mucho peor— de adoctrinar a las personas, faltas de espíritu crítico, e inculcarles la ideología de que la ambición,

el poder adquisitivo y el consumo son los mandamientos principales [39]. Tiene razón Sir Hugle Greene cuando afirma que «el sistema de tasas pagado por nuestros televidentes y por los oyentes es el que nos hace independientes, en el campo de las finanzas, frente al gobierno y frente a las presiones comerciales» [40].

En el mundo capitalista pluralista, donde los medios de comunicación siguen, generalmente, las normas del mercado, el comprador, el consumidor es el protagonista; tiene el poder de identificar y de desenmascarar los poderes peligrosos si mantiene una postura crítica y la sana voluntad de llevarla a la práctica.

4. *Los nuevos mediadores*

Pasaron ya los tiempos en que el sacerdote disponía de una especie de monopolio en la comunicación y mediación de la verdad. Actualmente, los periodistas desempeñan un papel principal como informadores y como abogados del pensamiento. La gente escucha a éstos mucho más que a los sacerdotes. En consecuencia, la profesión de periodista se ha convertido en una de las más importantes. Desde un punto de mira de fe, se trata de una de las vocaciones más grandes y difíciles. De hecho, el periodista toma sobre sus espaldas una gran parte del papel tradicional desempeñado por el sacerdote. De ahí que también ellos se sientan tentados a formar una clase social con una especie de nimbo similar al que gozaron las clases sacerdotales durante unos cuantos milenios. Con todo, si uno entiende verdaderamente su vocación, puede desempeñar un papel similar al de la gran historia del profetismo. No se limitará a denunciar los grandes males; podrá, también, ayudar a las personas para que descubran los más urgentes signos de los tiempos, las oportunidades mayores y los peligros más amenazadores.

El periodista puede ser manipulado por los poderosos, puede sentirse tentado a manipular a otros. En todo caso, su vocación consiste en informar adecuadamente, en hacer reflexionar a las personas, en capacitarlas para discernir. El periodista, altamente cualificado, puede convertirse en mediador entre los logros más elevados de la ciencia y el pueblo llano. Esta afirmación vale también para el pensamiento religioso. No todos los obispos ni los teólogos profesionales tienen la habilidad de encontrar la longitud de onda del público. Si un periodista está familiarizado con lo

más valioso de la teología, tal vez sea más capaz que un teólogo para comunicarlo a un gran número de personas interesadas en la temática, pero que jamás serían capaces de leer o de entender adecuadamente las encíclicas de los papas o los libros escritos por los teólogos. De ahí que la Iglesia, al igual que la sociedad secular, esté sumamente interesada en dar el mejor entrenamiento profesional posible a los periodistas.

Nuestro interés en este campo se dirige a una espiritualidad que beneficie esta ardua tarea y una vocación tan importante. En más de cien comunicaciones, saludos y meditaciones dirigidas a los periodistas, el papa Pablo VI prestó atención especial a la ética profesional y a la moral del comunicante [41].

La ética del periodista implica servicio y lealtad absoluta a la búsqueda y participación de la verdad, preocupación por el bien común, sabiduría y discernimiento, celo ardiente por la justicia y por el progreso auténticamente humano. El periodista no debe sentirse atado exclusivamente por las leyes justas emanadas dentro de la sociedad; es responsable, sobre todo, ante su propia conciencia. Necesita tiempo para reflexionar y para examinar su conciencia. Necesita mantener una distancia crítica frente a los hechos y a los poderes; al mismo tiempo ha de estar cercano a las personas y poseer una sensibilidad para las grandes necesidades de la mayoría silenciosa. Sin duda que podrá ayudar en gran medida a mejorar el mundo si estimula el interés y entusiasmo por las oportunidades positivas, por el bien de las personas, por todos los acontecimientos y realizaciones alentadoras mientras denuncia los males, la hipocresía y la cobardía.

C) Los medios de comunicación social y la constitución de una humanidad nueva

El conocimiento de Dios y de la persona humana son la base de la teología moral. Para estar en condiciones de hablar inteligentemente de nuestras responsabilidades en el empleo de los modernos medios de comunicación social, debemos preguntarnos de qué manera está ya influido por ellos el hombre moderno. Sólo entonces podremos hablar de cómo puede llegar hasta él e influirle la reflexión moral.

1. *Influencia positiva y negativa de los medios de comunicación en las personas*

Basado en estudios numerosos, Kyle Haselden afirma que «la radio, televisión, películas y la lectura consumen unas 35 horas semanales del tiempo del americano medio, y que la televisión se lleva cada vez más la parte del león en el reparto de este tiempo» [42].

Podríamos decir algo muy similar respecto de la mayoría de los países occidentales; tal vez sea también verdad hablando de los países del tercer mundo. Durante el tiempo pasado en la universidad para obtener un título, el joven pasa muchas más horas en contacto con los medios de comunicación social —especialmente la televisión— que en las aulas o en el trato con sus profesores. Muchos niños se encuentran expuestos desde edades muy tempranas a la decisiva influencia de la televisión. Ésta se convierte en una especie de padre. En relación con ella podríamos hablar de una especie de dependencia similar a la que padece el joven ganso gris respecto del animal, persona u objeto con el que ha mantenido el contacto más estrecho en los primerísimos días de su vida.

Los medios de comunicación social han producido en el mundo una revolución psicológica y cultural. No podemos decir aún si a la larga será positiva o negativa. En todo caso, no podemos negar que ofrece a la humanidad una oportunidad maravillosa. Sería de desear —así podemos esperarlo— que ejerzan un poder integrador aún más intenso en toda nuestra sociedad y eventualmente en todo el mundo [43]. El empleo adecuado de los medios de comunicación tiende a hacer a las personas más conscientes de su unidad, de los problemas y peligros comunes. Se ensanchan los horizontes de la persona. Desaparecen las distancias entre las culturas y las naciones. Estamos convirtiéndonos en contemporáneos de todas las personas, aprendemos a comprenderlos mejor, a simpatizar con ellos y, en caso de necesidad, a ayudarles. Mientras aprendemos lo tocante a la diversidad de las culturas aprendemos también a discernir con mayor cuidado entre los valores permanentes encerrados en ellas y las realizaciones ligadas a una época concreta.

Si las personas lo quieren, los medios de comunicación social pueden tener efectos liberadores para grandes masas de la humanidad; pueden liberarles de la prisión de la ignorancia, del aislamiento y de los prejuicios tribales. De esta manera desaparecería paulatinamente el sectarismo y se transformaría en enriquecimiento

y en complemento. Los medios de comunicación social pueden ayudar a las personas oprimidas y subdesarrolladas a superar el fatalismo. Podrían llegar a aprender que la situación puede cambiar y que, en realidad, tiene que cambiar. Los medios de comunicación pueden convertirse en factor de trascendencia decisiva para la población del tercer mundo [44]. La riqueza de imaginación y de fantasía permite una captación más fácil del mensaje, especialmente en los medios audiovisuales. Por medio de ellos, millones de desheredados de la cultura podrían participar del progreso cultural.

Con todo, mientras Marshall McLuhan dirige el coro de los que evalúan de manera optimista o superoptimista los medios de comunicación, otras personas albergan pesimismos apocalípticos. Existen peligros, ¡qué duda cabe! Para superarlos disponemos de un único camino, enfrentarnos a ellos.

Muchas personas viven en un estado constante de superinformación. Se exponen durante tan largos ratos, con tanta frecuencia y con tal carencia de crítica a los mensajes de los medios que se ven envueltos en la confusión y terminan sumidos en un estado de pasividad [45].

Sería interesante que nos preguntásemos si no está amenazada nuestra identidad por el bombardeo constante de informaciones y de impresiones al no contar con idénticas oportunidades para la participación creativa. Los medios de comunicación nos permiten vivir en mundos tan diferentes y compartir tantas y diversas experiencias indirectas que nuestras experiencias primarias y directas pueden quedar anuladas en alguna manera.

Una exposición excesivamente prolongada a alguno de los medios de comunicación podría causar una regresión en la capacidad de reflexión de alguna persona y en su aptitud para enfrentarse a la vida con realismo. Nos hallamos expuestos a tal cantidad de condicionamientos nuevos que, si no nos preparamos adecuadamente, puede peligrar nuestra libertad.

El pesimismo no es bueno. Si hacemos el mejor uso posible de las oportunidades que nos ofrecen los medios de comunicación y tenemos en cuenta los problemas que pueden ocasionarnos tendremos más motivos para el agradecimiento que para el pesimismo. Tal debería ser la postura frente a la maravilla de vivir en una época en la que nuevas posibilidades de búsqueda de la verdad y de participar en ella incitan nuestra libertad y fidelidad creadoras.

2. *Entender los mecanismos de los medios de comunicación*

Se ha criticado frecuentemente el axioma de MacLuhan de que «el mensaje es el medio». «Indudablemente hay una parte de verdad en esta premisa: Los medios nos influyen aparte de su contenido. Pero ha llegado a una conclusión falsa: que tendríamos que centrar nuestra atención y nuestro estudio en los medios más bien que en los contenidos»[46]. Ciertamente que la afirmación encierra una exageración; ello no nos descarga de la necesidad de prestar la debida atención a los mecanismos de los medios.

Una moral de los medios de comunicación tiene que adquirir conciencia de la autonomía relativa de este campo. Habrá que estudiar, desde un punto de vista tecnológico, sociológico y, especialmente, psicológico, la forma como tiende a operar y a influir en los individuos y en la colectividad.

Tanto si nos referimos a un país situado en el área capitalista occidental como en un estado capitalista de los países comunistas, seguirá siendo verdad que los medios de comunicación social, antes lo hemos señalado, ofrecen una gran tentación a los poderes. Y esto por su propio mecanismo. Pero si actuamos en corresponsabilidad podemos evitar en gran medida las consecuencias del determinismo y dominar los diversos mecanismos. Entonces seremos capaces de aplicar al campo de los medios de comunicación social la palabra del Señor: «El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado.» Sus mecanismos no deben hacernos desistir de ponerlos totalmente al servicio de las personas y de las comunidades. De hecho, los medios constituyen un enorme reto a la aplicación del principio ético del respeto absoluto a la dignidad de cada persona humana[47].

La ética principal o exclusivamente individualista es incapaz de tratar adecuadamente los problemas que plantean los medios de comunicación. Sin duda que deberemos preguntarnos cada uno de nosotros acerca del uso que hacemos de los medios, de cómo podemos hacernos personas con capacidad de discernimiento, etc... Pero, a la vista de la enorme influencia que ejercen en toda la sociedad, en cada comunidad y en cada persona, tenemos todos la obligación urgente de encontrar las estructuras adecuadas y de ofrecer el tipo de educación indispensable para mantener la responsabilidad individual y social en este campo.

Si se entienden adecuadamente, algunos de los mecanismos o

tendencias de los medios de comunicación encierran una llamada ética realmente positiva. Señala McLuhan que «la nueva interdependencia electrónica recrea el mundo en la imagen de un mundo global»[48]. Si, en una época de tales oportunidades, la persona se encierra en una ética de realización de sí mismo, los medios de comunicación continuarán trabajando en la dirección de un mundo global, pero miserable, torturado por el egoísmo colectivo, producto del egoísmo de muchos. Nuestra tarea moral deber ser medida por la oportunidad ofrecida por el hecho de poder convertir al nuevo mundo global en algo más humano.

a) La prensa

Aunque el empleo del signo y de la palabra como expresión del pensamiento humano pertenece a lo esencial de la naturaleza humana, los primeros vestigios escritos del pensamiento humano (ideogramas) aparecen unos 5000 años a.C. La escritura alfabética data de una época situada entre los años 1200 y 1000 a.C.; en cualquier caso, en tiempos posteriores a la vida de los patriarcas de Israel. Sin duda que la escritura alfabética desempeña un papel importante en la conservación del recuerdo de los grandes acontecimientos de la historia sagrada en una forma que refrescará la memoria de todos los pueblos de igual manera a lo largo de los tiempos.

Con todo, el invento de la imprenta, realizado por Gutenberg, hizo accesible la Sagrada Escritura a todos los interesados en ella. Los salmos fueron editados por primera vez en 1447, la Biblia en 1455. La palabra escrita desempeñó un gran papel en tiempo de la reforma.

Desde el comienzo, la prensa escrita sirvió a la cultura religiosa, pero rompió el monopolio ejercido por la Iglesia como mediadora del pensamiento. El desarrollo del pluralismo en la opinión pública está íntimamente relacionado con la prensa escrita. El primer diario fue publicado en Leipzig en 1660. En 1751 se editó el primer volumen de la famosa enciclopedia francesa, señal y poderoso instrumento de la Ilustración. «El Daily Universal Register» — llamado desde enero de 1899 «The Times» de Londres — fun fundado en 1785. Pero el extendido desarrollo de la prensa diaria comenzó en la segunda mitad del siglo pasado. Sin él, la cultura actual, la opinión pública, la información internacional se-

rían impensables. Actualmente se publican cada año más de 200 000 libros y sirven a la divulgación y progreso de la ciencia, de la imaginación y al entretenimiento y, por fin, aunque no en último término, a la predicación del Evangelio.

La prensa escrita invita al lector a la reflexión crítica. La combinación de la palabra impresa, de los dibujos o grabados y de las fotografías facilita la comprensión y confiere a la palabra un impacto más profundo. Las nuevas agencias, incluyendo algunas cristianas, prestan un gran servicio al diálogo social y pueden ejercer gran poder tanto para el bien como para el mal. La prensa católica pretende ser vehículo de las opiniones públicas dentro de la Iglesia [49]. Con todo, el católico culto de nuestros días no limitará sus lecturas a la prensa católica.

Los cristianos tienen derecho a estar representados por una prensa que considere los acontecimientos a la luz de la fe y contribuya a un juicio válido de las cosas a la mencionada luz. Con todo, pretender que la prensa católica se dirija, en un mundo pluralista, a un círculo de lectores exclusivamente católico equivaldrá a reforzar una mentalidad de *ghetto*. El periodista católico trabaja en la prensa secular y los periódicos y revistas católicos, si son competentes, llegarán a encontrar lectores más allá de los miembros de la Iglesia.

b) El cinema

Después de cinco décadas de experimentación y de progreso, uno de los medios más influyentes alcanzó su cima con un número de espectadores por año de doce millones o más en todo el mundo. De ellos, más de dos billones quinientos millones en U.S.A. y un billón trescientos millones en Inglaterra [50].

A pesar de la enorme competencia que supone la televisión, especialmente las películas que se emiten por ese medio, la industria cinematográfica ejerce aún un gran atractivo e influencia en millones de espectadores. El film es movimiento; dibujos o fotografías en movimiento. La íntima relación o unión entre la aceptación del mensaje de una película —presentada gráfica y vívidamente a los sentidos— y la vida emocional íntima del receptor confieren a la película su extraordinario poder para impresionar. Este impacto singular en la imaginación y en la emoción, en algunos casos muy intenso, es totalmente inconsciente en muchas ocasiones.

Éste es el lenguaje de las películas. En éstas, la palabra hablada adquiere un poder único a causa de la unidad entre el dibujo, el color, la música y el movimiento. Por medio de todos estos aspectos se dirige a la totalidad de la persona. La película se ha convertido, en algún sentido, en un nuevo lenguaje mundial: es comparativamente fácil sincronizar el dibujo filmado con la banda sonora en diversas lenguas.

En esta novísima bella arte —reconocida generalmente como tal— la contribución de los artistas de diversas ramas ha traído consigo la presentación de un producto colectivo de dimensiones desconocidas hasta el presente. Mediante el movimiento de imágenes impresionantes y la contribución de los medios técnicos, la película alcanza un grado de cercanía y de poder sugestivo que supera con mucho la influencia que puedan alcanzar otras artes.

La película es capaz de responder a una gran variedad de expectativas; puede ofrecer un musical, un drama, un *comic,* unas noticias, un documental. Por medio de todos estos géneros, puede transmitir un mensaje poderoso de valores y conflictos humanos. Ayudará, al mismo tiempo, a ampliar los horizontes y a profundizar la visión en proporciones mayores que el teatro tradicional. En la mayoría de los casos, la película sirve como entretenimiento.

La ley del mercado es la fuente más seria de problemas con los que se ve confrontada la industria cinematográfica. Indudablemente, existen grandes artistas que, debido a sus extraordinarias cualidades y visión, pueden alcanzar un público considerable. El éxito —incluido el éxito económico— depende de la combinación que se dé entre el autor, la historia, la estrella, el estudio y la industria cinematográfica nacional. Con todo, mucho depende de la iniciativa creadora del director.

El sistema de estudio industrializado, existente en Estados Unidos, es un ejemplo del enorme poder económico. Al frente de todos ellos encontramos los estudios de Hollywood, en los que se producen más de quinientas películas al año y alcanzan semanalmente un número de espectadores superior a los setenta y cinco millones de consumidores. Debido a intereses financieros Hollywood se ha convertido, principalmente, en una factoría de entretenimiento [51]. Los cines locales que no pertenecen a los estudios pierden prácticamente su libertad de elección mediante el sistema de *block booking,* la venta de la producción entera de una temporada en un único contrato. Aunque este procedimiento ha sido declarado ile-

gal en los Estados Unidos, continúa siendo práctica constante de algunas compañías americanas fuera de su país.

En la actualidad, la televisión es el competidor principal de las salas de proyección de películas, pero, al mismo tiempo, es su aliado económico. Las compañías cinematográficas ruedan series para la televisión y pierden de esa manera su identidad propia, pues una película hecha para la televisión es diferente de la película rodada para ser exhibida en una sala de proyección.

Debido a los intereses comerciales, el producto filmado predominante en la actualidad es, frecuentemente, «el crudo sexo sin amor y la violencia exacerbada; sexo sin amor y violencia sin objetivo redentor»[52]. Parece como si la industria hubiese averiguado, o, mejor dicho decidido, lo que el público desea.

En el mundo de las democracias, los grandes trusts disponen de amplias posibilidades de manipulación. Pero el poder político puede superarlos. Hitler, Mussolini y los países comunistas emplean las películas para el adoctrinamiento político. Con todo, ya antes del advenimiento de las dictaduras, la industria cinematográfica influyó de alguna manera en el desarrollo político. En los años que precedieron al de 1933, un porcentaje excesivo de películas realizadas en Alemania giraba en torno al pesimismo, al desánimo, al cinismo, a la desesperación. Sin duda que la temática respondía a la realidad que vivía el país en aquellos momentos, pero los temas presentados en las películas profundizaban y exacerbaban la situación.

Una nueva ciencia, la sociología de los medios de comunicación, estudia las diversas interdependencias y puede ser de gran importancia para comprender mejor el mecanismo del mercado cinematográfico y de los restantes factores que intervienen. La mejora de este conocimiento puede ser el medio de ganar mayor espacio para la libertad[53].

Problema especial, manifestado a lo largo y ancho de todo el mundo, es el culto idolátrico a las estrellas. Con frecuencia, las estrellas cinematográficas son más conocidas y mejor remuneradas que los ejecutivos más encumbrados de las naciones más poderosas. En muchos casos, los espectadores eligen la película por los artistas que intervienen en ella, no por el tema que se trata allí. Algunos espectadores se identifican tan estrechamente, no sólo en sus sueños, sino en su conducta, con sus estrellas favoritas que sucumben a una especie de crisis de identidad.

Como individuos, las estrellas de cine acostumbran a comportarse como lo hacen en los diversos papeles representados por ellas en las películas. La gente quiere que lo hagan así. Su comportamiento difiere totalmente del del actor de teatro. Éste se limita a representar su papel en el escenario. Indudablemente, ser actor o actriz es una vocación muy ardua. Con todo, la instrucción pastoral sobre los medios de comunicación social no concluye, como lo hacían los manuales anteriores de teología moral, que las personas deberían mantenerse alejadas de todas estas «ocasiones próximas de pecado». Por el contrario, sugiere que representantes de la Iglesia, deberían entrar en diálogo constructivo con los medios de comunicación[54].

Cuando una persona asiste a la proyección de una película aprende más por absorción que por adoctrinamiento. La película puede hablar incluso a los analfabetos; por medio del lenguaje internacional de la imagen puede contribuir a un mejor conocimiento entre las personas de diferentes culturas. Con todo, no podemos negar que la historia del cine —que ha vivido ya más de ochenta años— podría haber prestado mejores servicios a la humanidad, si su espíritu de responsabilidad hubiera sido mayor. También las Iglesias deberían haber trabajado más por sensibilizar tanto a los espectadores como a todos los que estaban implicados en la industria cinematográfica.

En honor a la verdad, tenemos que señalar que los soberanos pontífices adoptaron una postura mucho más positiva respecto de la industria cinematográfica. Son ejemplos clásicos los discursos (de 21 de junio y de 28 de octubre de 1955) pronunciados por Pío XII sobre la película ideal. El papa parte del presupuesto de que las películas tienen que servir a los aficionados al cine. Por consiguiente, las películas deberán rezumar respeto a la persona; deberían tratar de dirigirse a la persona con simpatía y satisfacer sus deseos razonables en la medida de lo posible.

La película ideal debería mostrar al espectador una comprensión profunda de la realidad. El cine se emancipará y producirá un efecto de promoción de la persona cuando tome en serio los cánones del arte y las realidades de la vida. De seguro que la Iglesia no espera películas pietistas ni filmes de tipo moralizante. Al igual que sucede en las artes restantes, a veces será permisible, e incluso inevitable, tomar como argumento de una película el mal y lo escandaloso. Con todo, las proporciones serán las justamente imprescindibles para presentar los aspectos buenos, bellos y alegres de la vida. «Seguramente no entenderíamos la vida hu-

mana, al menos en sus principales conflictos, si nuestros ojos estuvieran cerrados a las faltas que ocasionan frecuentemente los conflictos... Incluso los Libros sagrados del Antiguo Testamento y del Nuevo, espejos fieles de la vida real, contienen en sus páginas historias del mal, de su acción e influencia en la vida de los individuos, de las familias y de los pueblos. Admitamos, pues, que la película ideal pueda representar también el mal, el pecado y la corrupción. Pero debería hacerlo como un intento serio y de la forma más conveniente para que su visión pueda ayudar a profundizar en el conocimiento de la vida y de las personas, a mejorar y a elevar el espíritu»[55].

El concilio Vaticano II toma idéntico punto de vista: «Finalmente, con la ayuda de los medios de comunicación social también, con la narración, descripción y presentación gráfica del mal moral puede servirse al conocimiento y estudio más profundo de la persona, para desvelar y subrayar la grandeza de la verdad y de la bondad. Se lograrán estos altos objetivos por medio de los efectos dramáticos utilizados adecuadamente. Sin embargo, si pretendemos que prevalezca el provecho espiritual sobre el mal, deberán prevalecer las normas morales. Esta exigencia será especialmente urgente cuando los temas tratados estén relacionados con cosas que merecen el máximo respeto o cuando puedan despertar fácilmente deseos depravados en el hombre, herido por el pecado original»[56].

c) Radio y televisión

En el mismo año (1895) en que Louis Lumière exhibía en París su película de apenas 20 ms, el brillante físico italiano Guglielmo Marconi comenzó la transmisión de mensajes sin utilizar cable. Apoyado en las investigaciones realizadas por Hertz y Braul, desarrolló el sistema que le permitió comunicar sin cables a través del canal de Inglaterra. A partir de estos comienzos tan prometedores, la radio se desarrolló con inusitada rapidez y perfección. Igualmente sorprendente es el progreso alcanzado por la televisión, que supera, con mucho, a cualquier otro tipo de comunicación social.

La instrucción papal describe sucintamente la función de la radio y de la televisión: «La radio y la televisión han dado a la sociedad nuevas posibilidades de comunicación. Han cambiado las formas de vida. La radio llega hasta los rincones más alejados

de la tierra. Las transmisiones instantáneas rompen las barreras culturales y políticas. El mensaje emitido por ellas es recibido por la persona, cómodamente instalada en su hogar. La radio tiene acceso a las mentes y a los corazones de cualquier persona.

»Los acelerados avances técnicos, especialmente los que se refieren a la transmisión por medio de satélites, a la grabación y conservación de programas, han ayudado más aún a liberar los medios de comunicación social de las restricciones que, eventualmente, podrían imponerles el tiempo y el espacio. De este campo pueden esperarse aún mayores avances e influencia. La radio y la televisión abren a los oyentes y a los espectadores la totalidad del mundo de los acontecimientos, de la cultura y del entretenimiento. De manera especial la televisión presenta al gran público los individuos y los acontecimientos como si los espectadores estuviesen físicamente presentes. A parte de las formas de expresión artística establecida, la radio ha creado formas de arte peculiarísimas que pueden afectar a las personas de manera diferente»[57].

En combinación con las grabaciones, la película, la radio y la televisión ayudan a formar una nueva cultura en la que la palabra impresa o el símbolo abstracto pierden su lugar de preferencia y dan paso a unas formas en las que es decisivo el lenguaje directo y la imagen viva. El talento de la persona se desarrolla preferentemente mediante la combinación del oído y de la vista.

La radio y la televisión amplían y superan a la prensa en su triple cometido de informar, educar y entretener. Por lo que se refiere al entretenimiento, presentan dura competencia a la industria cinematográfica. Sin embargo, promueven más un espíritu enciclopédico que la formación del juicio[58].

La televisión tiene una ventaja sobre el cine que se proyecta en una sala: mantiene a la familia reunida en casa. La radio y la televisión son invitados dentro del hogar y deberían considerarse a sí mismas como servidoras de la familia. Como tales, son origen, indudablemente, de muchos conflictos. Por regla general, los invitados tienden a acomodarse a la familia que los recibe. Pero, en el caso de la televisión sucede justamente lo contrario. La familia se convierte en huésped en la sala de la televisión y se acomoda a los poderes mágicos que se esconden en el tubo de imagen. La familia se ve confrontada con no pequeñas tareas para ser fiel a sí misma, a los ideales familiares, para hacer que los medios de comunicación social sirvan a la causa del bien.

René Berger, en su libro titulado atinadamente *The Telefission*

(fisión = escisión) plantea con particular interés si la televisión fomenta la creatividad y en qué forma lo hace. A tal fin distingue la macrotelevisión (televisión de masas, oficial o nacional en Europa y comercial, llamada también «libre», en los Estados Unidos de América), la mesotelevisión (estaciones locales que sirven a una comunidad limitada por medio de cable) y la microtelevisión cuyo instrumento principal es el *video*.

No otorga a la macrotelevisión un alto grado de creatividad, puesto que no exige un diálogo y, por consiguiente, por lo general no permite que los espectadores se conviertan en compañeros. Cuando los sondeos de opinión investigan las reacciones del público, lo que cuenta son los números, pero no las razones. Coincidiendo con otros muchos autores, piensa que las estaciones regionales, y de manera especial la microtelevisión, promueven en gran medida el espíritu de creatividad, la participación activa, el diálogo y las expresiones democráticas [59]. En muchos países, la macrotelevisión se aferra tan fuertemente a su monopolio que hace todo lo posible para eliminar la televisión por cable. Si creemos realmente en la creatividad, deberíamos oponernos decididamente a este espíritu de monopolio.

3. *Publicidad*

De suyo, la publicidad es una cosa buena, es un servicio importante rendido a la comunidad. ¿De qué servirían todos los productos acumulados, si las personas que los necesitan no estuviesen informadas de dónde pueden obtener lo que es útil y necesario y en qué condiciones? La instrucción pastoral sobre los medios de comunicación social describe primero los aspectos positivos: «La importancia de la publicidad se incrementa constantemente en la sociedad moderna. Ofrece beneficios sociales auténticos. Informa a los compradores acerca de los bienes y servicios disponibles. De esta manera, estimula una distribución más amplia de los productos. Al actuar así ayuda a que la industria se desarrolle y beneficia a la población» [60].

Ya señalamos anteriormente que las agencias de publicidad, la publicidad en general, puede ser también enemiga de la independencia de los medios de comunicación. En este punto, la instrucción pastoral es muy clara: «Las grandes sumas de dinero invertidas en publicidad amenazan los auténticos fundamentos de los

medios de comunicación social. Las personas pueden tener la impresión de que los instrumentos de comunicación existen con la única finalidad de estimular los apetitos de las masas de manera que sean posteriormente satisfechos con la adquisición de las cosas que han sido anunciadas. Más aún, debido a las presiones y exigencias económicas, está en juego la libertad esencial de los medios de comunicación. Puesto que los ingresos recibidos de la publicidad son vitales para este medio, a fin de cuentas, podrán sobrevivir únicamente los que reciban las mayores cantidades de las inversiones en publicidad. En consecuencia, queda abierta la puerta a los monopolios para desarrollar los medios; monopolios que impedirán el derecho a recibir información y a darla, que inhibirán los intercambios de puntos de vista dentro de la comunidad» [61].

En los países en que la televisión comercial (ya el nombre es significativo) domina el campo, las poderosas compañías eligen el programa que desean financiar. De esta manera, los problemas culturales, el entretenimiento, etc., se convierten en medios de finalidades comerciales. Pero éste es sólo uno de los aspectos; existen otros no menos graves.

La publicidad es un campo privilegiado para los «persuasores ocultos» [62]. La psicología de masas se ofrece gustosa para producir hábiles manipuladores en este campo. Los medios de comunicación no se limitan a seducir a las personas para que compren cosas no necesarias o útiles, sino, lo que es peor, configuran una mentalidad de consumo, crean necesidades artificiales y distorsionan la escala de valores en el corazón de las gentes. El sistema actual de publicidad y los sistemas empleados para manipular, sugieren que la persona es el producto a comprar. Las personas que permanecen diariamente tres, cuatro o más horas sometidos a esta publicidad comienzan gradualmente a medir las cosas y las personas, incluyendo sus propios valores y preferencias, con medida cuantitativa, de la misma manera que se miden los bienes de consumo.

La publicidad moderna ha adquirido gran fuerza con los medios de comunicación social, pero en este proceso de fortalecimiento de la publicidad no ha estado ajena la cultura de consumismo, hacia la que ella dirige su propio dinamismo. De esta manera, el poder manipulador de la publicidad va más allá del campo de la producción y del consumo.

Escribe Haselden: «La invasión de la intimidad es uno de los problemas más serios de nuestra sociedad, pero existe una

amenaza aún más funesta: la invasión electrónica del ser subconsciente de la persona. Sería grave error ignorar las repercusiones que la publicidad tiene en nuestra libertad, en nuestros gustos, en nuestra emotividad, en nuestra conducta y en la moral. Es particularmente peligrosa la propaganda de drogas o medicinas psicotrópicas realizada por algunos laboratorios farmacéuticos. La manipulación operada por la industria farmacéutica, orientada hacia los grandes beneficios económicos ha creado consecuencias sociales de las que estamos cobrando plena conciencia en estos momentos» [63].

La exposición constante de los niños a la publicidad de la televisión tiene consecuencias desastrosas para su educación. Muchos niños «dominan mucho mejor los símbolos comerciales que los símbolos y personajes bíblicos. La publicidad de masa exalta la juventud, la atracción sexual, la ficción, el prestigio, la abundancia, el poder» [64]. Antes de que el niño aprenda los diez mandamientos, los tres principios básicos de la publicidad ocupan su vida consciente y subconsciente: «Debes codiciar, debes comprar, debes consumir» [65]. La publicidad es una empresa que configura y extiende el mito que nuestra sociedad necesita para funcionar como sociedad de consumo [66].

No es de poca monta el daño que puede ocasionarse a los países en vías de desarrollo si la propaganda no es sensata y se deja llevar del empleo de los métodos de manipulación. En tal desgraciado caso, las comunidades «se sienten persuadidas a buscar el progreso mediante la satisfacción de deseos que han sido creados artificialmente. De ahí se seguirá un despilfarro de sus recursos y el olvido de las necesidades verdaderas; el desarrollo genuino pasaría a un segundo plano» [67].

El empleo frecuente de imágenes sexuales para mantener vivo el interés por la publicidad sugiere que la apetencia sexual es el valor humano más elevado y el criterio decisivo de toda la vida. Haselden sugiere que los compradores deberían unirse para hacer comprender a la industria de la publicidad que «las empresas comerciales que explotan y glorifican inadecuadamente el sexo no lograrán vender sus productos» [68]. El mismo autor se expresa aún con mayor claridad contra el uso de la violencia y de la crueldad en la publicidad. «La crueldad es consumir sufrimiento... La brutalidad es un canibalismo espiritual por el que festejamos los sufrimientos de otra persona» [69].

4. *Los medios de comunicación social y la manipulación*

El respeto a la libertad de los destinatarios de la comunicación es la ley suprema de los medios de comunicación social. Todo lo que, de manera injusta o infamante, disminuya la libertad de los destinatarios de la comunicación puede ser calificado como manipulación. Como criterios para detectar la manipulación podemos fijarnos cuidadosamente en el lenguaje empleado. ¿Tiene un tono autoritario? ¿Etiqueta a los que no piensan como quiere la comunicación? La falsificación plena resulta evidente. Es mucho más difícil descubrir los métodos de información parcial, el recalcar excesivamente un aspecto a par que se ignoran factores importantes, la distorsión de las debidas proporciones y otros. Con mucha frecuencia, el mal está dentro de los manipuladores manipulados que no son conscientes de que son manipulados o que manipulan a los demás.

El entretenimiento desempeña un papel importante en la vida actual. Por consiguiente, se deberá prestar gran atención al tipo de concepción del mundo que nos insinúa. ¿Cuál es el estilo de vida, los ideales que presenta? El estilo y el contenido del entretenimiento pueden resultar más seductores que la publicidad.

La continuada exposición a escenas de excesiva crueldad es una de las mayores amenazas a las que se encuentra sometida la integridad humana. Este abuso cometido por los medios de comunicación, que sugiere que la solución normal de los conflictos humanos es la violencia e incluso la crueldad, es calificado por Haselden como «la obscenidad más mostruosa de nuestro tiempo». Particularmente peligrosa para la humanidad es la glorificación de la guerra y la «exaltación de la tradición militar» [70].

En los Estados Unidos, una comisión nacional estudió el problema de la violencia y de la crueldad tan frecuentemente mostradas en la televisión. La conclusión a que se llegó, publicada el 23 de septiembre de 1969, decía que esta forma de comportamiento por parte de la televisión resultaba altamente dañina para la juventud y promovía una concepción del mundo en la que las personas recurren a la violencia con excesiva facilidad. Entre las recomendaciones propuestas se señalaba: primero, que los padres hagan todo lo que esté en sus manos para que sus hijos no estén expuestos a problemas negativos; que los eduquen en el espíritu de responsabilidad y de no violencia; segundo, que los especta-

dores den a conocer a las estaciones de televisión que desaprueban determinados tipos de programas [71].

No sólo las personas son posibles sujetos de la manipulación operada por los medios de comunicación social. Los medios de comunicación mismos están expuestos a la manipulación. Con frecuencia se restringe, lo hemos visto, el derecho a la libertad del periodista y los poderes comerciales y políticos tratan de manipularlo. Las ideologías amenzan a todos los que están implicados en ellas con el riesgo de ser manipulados. Grupos relativamente reducidos tienen una influencia desproporcionada en los medios de comunicación social: los entes dedicados a la publicidad, los quinceañeros que piden entretenimiento superficial y música ruidosa, los políticos que tienen intereses económicos en la radiodifusión y, de manera especial, los extremistas políticos y religiosos. «Las agencias de financiación son los dioses de la televisión americana. Ellas son las que fabrican y destrozan las estrellas de TV, las autoridades ante las que se inclinan los dedicados a la publicidad» [72].

La pasividad de los telespectadores, de los lectores, de los oyentes es el presupuesto previo para que se produzcan la manipulación. Todas estas personas permiten que otros les digan lo que es verdadero y lo que deben hacer [73]. Determinados tipos de personas se sienten especialmente inclinadas a aceptarlo casi todo, sin crítica previa, basándose en la única razón de que ha sido presentado en la televisión.

Con todo, sería un error garrafal pensar que los medios de comunicación disponen de poder absoluto sobre el pensamiento y sobre los sentimientos de las personas. La sociología de los medios de comunicación ha roto el mito de las masas sin rostro. La influencia ejercida por los medios de comunicación en los diversos grupos varía en gran medida de acuerdo con el origen socioeconómico, con la pertenencia religiosa, con la identificación con determinados grupos y según el nivel de educación. El receptor no se encuentra atado de pies y manos ante los poderes de los medios de comunicación. Las personas tienen sus propias maneras de ver y de pensar. En los Estados Unidos, Roosevelt fue elegido para un tercer mandato aunque el 75 % de la prensa se opuso a su reelección [74].

5. *Presencia de la Iglesia en los medios de comunicación*

En consonancia con el motivo director de esta teología moral, nos preguntamos si la Iglesia oficial y los cristianos en general estuvieron y están presentes en los medios de comunicación social de forma creativa, liberadora y fiel.

Como consecuencia de la connivencia entre el trono y el altar, de la moral de prohibiciones enseñada por algunos manuales de teología moral, de la caduca mentalidad de la Iglesia Estado y de la Iglesia misma, la actitud de la Iglesia oficial frente a los medios de comunicación social, de manera especial frente a la prensa moderna, no siempre fue constructiva. Se ponía sumo cuidado en la «buena prensa», sinónimo de prensa católica. En ella se cuidaba de informar con toda riqueza de detalle sobre las declaraciones de la Iglesia oficial.

La disciplina del *Índice de libros prohibidos* era estricta en sus intenciones de proteger el monopolio de información detentado por la Iglesia. El 25 de noviembre de 1766, el papa Gregorio XIII publicó la encíclica *Christianae Reipublicae Salus* denunciando la mala prensa y apelando al «sacerdocio y al imperio» para «eliminar estos elementos de perdición». Talante parecido reflejaba la encíclica *Diu Satis* de Pío VII (15 de mayo de 1800). En su primera encíclica, *Mirari Vos,* 15 de agosto de 1832, Gregorio XVI condena de nuevo las «modernas libertades», con una seria advertencia dirigida a los «católicos liberales». El papa Pío IX, en su primera encíclica, *Qui Pluribus,* 9 de noviembre de 1846, condena «la licencia de pensar, de decir y de imprimir cualquier cosa». El *Syllabus* de 1864 concluye (proposición 80) condenando a los que afirman que «el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse con el progreso, con las libertades y con la cultura moderna».

León XIII habla de la prensa en cuatro documentos. El hecho de que la Iglesia perdiera sus posesiones estatales y sus poderes políticos permite una cierta apertura. No se invoca tanto la dominación del Estado. En su encíclica *Libertas* (junio de 1888), el papa reforma, en alguna medida, la condenación de las «libertades modernas» presentando de manera positiva la naturaleza de la «verdadera libertad». Pío XI preparó de alguna manera la postura mucho más positiva frente a los medios de comunicación social mantenida por el pontífice Pío XII. Su discurso del 18 de febrero de 1950, en el que habla del papel que debe desempeñar la prensa

católica frente a la opinión pública, subraya fuertemente la importancia de la opinión pública en la Iglesia y en la sociedad y la necesaria libertad para contribuir a ella. El Papa Juan XXIII llenó de entusiasmo el corazón de los periodistas. Fue un gran maestro de la presencia constructiva en el mundo actual. Se sirvió de su optimismo y de su capacidad para distinguir enseguida lo bueno, lo justo y lo verdadero. Pablo VI, que hizo del diálogo su programa, reconoció explícitamente un cambio saludable en la Iglesia católica respecto de la libertad de comunicación y a la presencia constructiva de los cristianos en todos los medios de comunicación social [75].

El cambio afecta, de manera especial, a la manera de entender la relación entre la verdad y la libertad. Para Gregorio XVI, para Pío IX, y en alguna medida para sus sucesores inmediatos, la Iglesia parece tener el monopolio de la verdad y este monopolio está dentro del círculo de la jerarquía. Los demás, si quieren ser libres, deben aceptar esta verdad sin someterla a crítica alguna, pasivamente. La sagrada alianza entre la Iglesia y el Estado parecía garantizar que el Estado, como inspector, tendría la tarea vital de suprimir o de prohibir todo lo que no estuviera en plena consonancia con la verdad comunicada por la jerarquía. León XIII comprendió más plenamente que existe un amplio campo no determinado por los dogmas de la Iglesia y que, dentro de él los periodistas y cualquier otra persona tiene derecho a investigar la verdad. Que debe disponer de la necesaria libertad para ello.

Pío XII inicia una gran conversión subrayando la necesidad de la libre investigación y la libre circulación de una opinión pública saludable en la sociedad y en la Iglesia. El profundo cambio de postura debe ser contemplado a la luz del concilio Vaticano II y su declaración sobre la libertad religiosa. Libertad en la búsqueda de la verdad es condición imprescindible para el diálogo genuino y para abrirse uno mismo a la verdad liberadora. León XIII, en su encíclica *Libertas* había anticipado ya el futuro desarrollo diciendo: «En temas en los que Dios o la Iglesia no han dicho una palabra definitiva, en cuestiones que Dios ha dejado a la libre expresión, cada uno piensa como le parece. Puede manifestar lo que tiene por justo. Esto no está prohibido por la naturaleza. Esta libertad no seducirá a las personas a suprimir la verdad; por el contrario, nos ayudará frecuentemente a encontrar la verdad y a ponerla a la luz» [76]. Sin embargo, en la mayoría de los documentos vaticanos anteriores al Vaticano II, la relación del diálogo es de dirección única y vertical. Se recuerda a los periodistas una y otra vez su obligación de pensar, de hablar, de escribir en todos los temas en consonancia con las manifestaciones de la Iglesia.

La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno sintetiza brevemente la postura actual de la Iglesia católica: «Todas estas consideraciones exigen, además, que, dentro de los límites de la moral y del bienestar público, una persona pueda buscar libremente la verdad, manifestarla y publicarla por escrito; que sea libre para practicar cualquier tipo de arte elegido por él; finalmente, que tenga el acceso adecuado a la información sobre los asuntos de interés público. No forma parte de las competencias de la autoridad pública determinar cuál es la verdadera naturaleza o las formas adecuadas de la cultura humana» [77].

La instrucción pastoral sobre los medios de comunicación sigue con fidelidad el espíritu del concilio Vaticano II. Subraya tanto la responsabilidad de las personas implicadas en el proceso de la comunicación como la de las autoridades públicas. Con todo, se acentúa de manera especial la corresponsabilidad, la mayor libertad posible y la creatividad, salvando siempre, naturalmente, la libertad de todos y los derechos básicos de las personas [78].

Un estudio cuidadoso de las posturas de la Iglesia católica y de la protestante en Alemania demuestra que la atención prestada a la formación responsable y crítica de las mentes de todos los que participan en la comunicación social no es unilateral. En ambas Iglesias existe igual preocupación por unas estructuras saludables [79].

Lo mejor de la tradición eclesiástica anima, especialmente, a los artistas a utilizar los medios de comunicación social para su trabajo creativo. «De una manera muy precisa y lúcida, las artes creativas revelan el carácter de la persona, sus aspiraciones, emociones y pensamientos, mucho mejor que las descripciones conceptuales. Incluso cuando el artista remonta el vuelo del mundo sólido y tangible y persigue sus fantasías creadoras puede ofrecer intuiciones maravillosas sobre la condición humana» [80]. «Es un hecho que cuando vosotros, escritores y artistas, sois capaces de descubrir en la condición humana, aunque sea de manera lejana y fugaz, un rasgo de bondad, en aquel mismo instante un rayo de belleza invade toda vuestra obra. Os pedimos únicamente que tengáis confianza en vuestro propio poder maravilloso para abriros a las gloriosas regiones de la luz situada más allá del misterio de la vida del hombre» [81].

6. *¿Quién vigila al que vigila?*

En las sociedades autoritarias, los que están situados en las alturas lo vigilan absolutamente todo sin ser vigilados por nadie. Por el contrario, en una sociedad pluralista, la fuerza principal no es la vigilancia, sino la responsabilidad, el diálogo paciente, la confianza en los argumentos y en el uso responsable de la libertad. Con todo, existe una necesidad de vigilancia. Ahora bien, esto toma múltiples formas. Es siempre recíproco. Los que se hallan investidos de autoridad son vigilados por medio de las elecciones libres y a través de las fuerzas de la opinión pública. Es importante que nos preguntemos con frecuencia quién vigila los medios de comunicación social, quién decide los programas periodísticos, etcétera..., Si se ejerce responsablemente el poder de decisión, con claridad meridiana, buscando el bien común, ¿si existen en esto intereses particulares que militan contra el bien común?

Haselden se refiere primero al tipo de vigilancia ejercida por las diversas iglesias y se atreve a afirmar: «Casi sin excepción, las iglesias se equivocaron en su tarea de censura y vigilancia; no sólo se equivocaron al restringir la libertad humana, sino en la valoración de qué conocimiento es válido, útil y beneficioso para la persona. A lo largo de los años, con contadas excepciones, las iglesias han detentado posiciones erróneas respecto de las nuevas teorías sobre el cosmos, sobre el proceso continuado de creación, sobre la justificación de la guerra y de la esclavitud, sobre la inerrancia de la Biblia. No siempre han pretendido mantener a la gente alejada de la búsqueda personal de la verdad, pero insistieron en que la gente acepta y profesa el error» [82]. Ésta es la valoración de un autor protestante respecto de las diversas iglesias.

Respecto de la Iglesia católica, un autor católico, Giselbert Deussen, añade otro problema. Estima que, hasta tiempos bien recientes, las declaraciones papales atribuían al control del Estado «un tipo peligroso de infalibilidad, que podría implicar facilísimamente la tentación a imponer a los medios de comunicación social un sistema moral que podría eliminar el derecho a la información, a la verdad y a la libertad de ésta» [83].

Una vigilancia manifiesta de las autoridades del Estado que se someten voluntariamente a las normas democráticas es mucho mejor que la vigilancia ejercida por poderes financieros o por grupos particulares. El Estado democrático debería sentirse feliz por

la honesta vigilancia ejercida sobre sí mismos por los profesionales y por sus interlocutores, intervenir únicamente allí donde fuere necesario. La vigilancia ejercida por medio de las autoridades del Estado debería guiarse por la siguiente norma: «La libertad para recibir y manifestar ideas no debería tener que defenderse; la censura, sí» [84].

Cuando se piensa en la responsabilidad del legislador existen dos tendencias opuestas. La primera dice: «No puedes legislar lo moral»; la otra insiste: «Debería existir una ley». Nuestra respuesta dice: «La ley no pretende hacer buena a la persona, ni hacerla justa, sino protegerla de la injusticia» [85].

Las modalidades de vigilancia dependerán en gran medida de los modelos diferentes empleados en la organización de los medios de comunicación social. En los países democráticos existen dos tipos que difieren mucho entre sí. Uno de ellos prevalece en los Estados Unidos; el otro funciona bien en Inglaterra. El primero es la emisora comercial. En él, el usufructuario paga indirectamente a los que hacen la publicidad. Éstos financian los medios de comunicación social y, por consiguiente, ejercen una influencia desproporcionada en ellos. El sistema británico, empleado también en los países democráticos de Europa, es el de la emisora pública o el de la emisora a la que hay que pagar una tasa. Los usuarios pagan una cuota y la organización de los medios está directamente bajo control público. Es una institución que se administra a sí misma de acuerdo con los principios y normas establecidos por el legislador o nacidos de la experiencia.

En algunos países no existe monopolio estatal. Junto a la televisión que recibe una tasa conviven las estaciones o redes comerciales. Sea cual fuere el tipo de sistema adoptado, la autoridad pública deberá garantizar algunos derechos básicos: el primero de ellos, proteger a los niños en sus años de formación contra programas que ejerzan un alto grado de dramatismo en sus vidas; segundo, obligar a los propietarios o directores de los medios de comunicación social a no prohibir programas de buena calidad; tercero, proteger a los usuarios contra la inundación comercial, con detrimento de los programas deseados; cuarto, garantizar los derechos de las minorías (étnicas, religiosas, culturales); quinto, proteger a las personas y a las instituciones contra la difamación [86]. El último de los resortes será la vigilancia mediante sanciones y normas pormenorizadas. Sin duda que será medio mucho más eficaz fomentar la persuasión y estimular las ideas. Se

pondrá cuidado especial en no provocar «la frustración de las personas creativas»[87].

7. *Formar personas y comunidades responsables y capaces de discernir*

En 1963 declaraba el Consejo de las iglesias: «Todo el público es responsable del funcionamiento de los medios de comunicación social; y los cristianos, como ciudadanos, están obligados a ejercer toda la influencia posible para lograr que la radio y la televisión sirvan al bien público»[88]. Para lograr este objetivo, es preciso que las iglesias mismas y las restantes instituciones educacionales concentren sus energías para ayudar a formar personas y comunidades responsables y dotadas de capacidad de discernimiento. «Jamás es demasiado pronto para estimular en los niños los buenos gustos y aficiones, una facultad agudamente crítica y un sentido de la responsabilidad personal basado en una moral sana. Los pequeños necesitan todas estas cualidades para ser capaces de distinguir cuando tienen que elegir una publicación, una película o una emisión... Por esta razón, los padres y educadores deberían permitir que los niños se habituaran a elegir por su cuenta y riesgo aunque a veces los educadores se reserven la decisión final. Y cuando se vean obligados a censurar la forma como los niños emplean los medios de comunicación social deberán explicarles claramente los motivos de las objeciones que les presentan. La persuasión es siempre mejor instrumento educativo que la prohibición»[89].

Las familias y las comunidades deberían reunirse y discutir diversos problemas; preguntarse explícitamente qué tipos de criterios emplean para juzgar. El diálogo realizado en grupos reducidos debería incluir a los que trabajan en los medios de comunicación, informarles no sólo de manera negativa, sino en forma constructiva, ofreciendo, junto a los criterios negativos, alabanzas y expresiones de aprecio.

La principal contribución de la Iglesia se realizará en el campo de la educación de la conciencia, en la educación de la responsabilidad personal y social[90]. En este campo es particularmente urgente la continuada educación de las personas adultas. Y dentro de este cometido, una de las metas principales será formar personas responsables, capaces de discernir. Para ello deberá ofrecérseles criterios adecuados y una visión de conjunto. Puesto que ha recibido en Cristo la verdad que hace a las personas libres, el cristiano debería conocer, sobre todo, las dimensiones de la libertad verdadera[91].

Estoy convencido de que evitaremos ser manipuladores manipulados en la medida en que desarrollemos la dimensión contemplativa de nuestra existencia. Si no educamos en el recto camino de la contemplación y de la oración (integración de la fe y de la vida) en vano esperaremos ver la llegada de una nueva generación dotada de discernimiento.

Para los cristianos se trata de contemplación en la Palabra encarnada. Debemos ser conscientes del carácter audiovisual de los medios de comunicación actuales y de la mentalidad del hombre de nuestros días. Pero tengamos también en cuenta que el espectador, inundado por una corriente de imágenes que pasan rápidamente y devorado por una curiosidad insaciable por todo tipo de información, fácilmente puede ver deteriorado su poder de contemplación[92]. Finalmente, la contemplación cristiana nos hace cada día más conscientes de que no somos meros espectadores, sino colaboradores en la creación de este mundo confiado a nuestra responsabilidad.

8. *Disciplina frente a los medios de comunicación social*

El mundo actual ofrece a la persona, si ésta sabe ser moderada, más ratos de ocio que cualquier otra generación previa. Esas horas añadidas ofrecen grandes posibilidades de relajamiento, de entretenimiento y de valioso desarrollo intelectual. Obviamente, si deseamos emplear el tiempo libre con espíritu creativo deberemos participar activamente. No podremos convertirnos en consumidores pasivos de programas prefabricados.

Por lo que se refiere a la moral individual, nuestra conducta debería estar regulada por las tres normas siguientes: 1) seleccionar con discreción; 2) usar críticamente; 3) limitar el disfrute en espíritu de libertad cristiana.

a) Discreción selectiva

Para cultivar la mente y el espíritu tenemos, indudablemente, la grave obligación de seleccionar juiciosamente lo que favorece

nuestro desarrollo psíquico, moral y religioso; igualmente, debemos dejar a un lado todo lo que puede poner en peligro nuestra salud mental y espiritual y, de manera especial, nuestra fe. A tal fin, deberemos prestar mucha atención a las directrices prácticas dadas por la Iglesia en relación con los medios de comunicación social.

El hecho de que la Iglesia haya suprimido el *Índice de libros prohibidos* no nos dispensa de ejercer en ese campo nuestra responsabilidad personal. Al contrario, nos exige actuar con mayor cuidado y pedir, si fuera preciso, la ayuda de personas más competentes que nosotros.

Las comisiones creadas por las autoridades de la Iglesia o por otras de sus instituciones para clasificar las películas nos ofrecen alguna ayuda para seleccionar adecuadamente cuando carecemos de información adquirida por otras fuentes. A la hora de seleccionar nuestras lecturas, los programas de radio, las películas o los programas de televisión deberíamos ser tan cuidadosos como cuando seleccionamos los alimentos que vamos a tomar. No olvidemos que la salud moral es más importante que la física.

b) Espíritu crítico

No basta con hacer una selección juiciosa entre las muchas ofertas que nos presentan los medios de comunicación. Es igualmente importante desarrollar un espíritu crítico cuando recibimos lo que hemos seleccionado. Si existieran en el mundo millones de personas con claro discernimiento y juicio sano, su presencia influiría espontáneamente por doquier en los medios de comunicación social. El cristiano debe estar guiado por las palabras del apóstol: «Examinadlo todo y quedaos con lo bueno. Absteneos de todo género de mal» (1Tes 5,21-22).

c) Frugalidad ascética

Para mantener o adquirir de nuevo una independencia moral es preciso ejercitar una resuelta frugalidad ascética. Para ello, además de la selección juiciosa de los programas será necesaria una moderación rectamente ordenada. Con frecuencia se ha caracterizado al mundo occidental como sociedad de consumo. Una poderosa y eficaz industria de la publicidad y gran parte de los medios

de comunicación contemplan a las personas y a los grupos únicamente en el aspecto de consumidores potenciales de los productos anunciados.

La avalancha de sentimientos y de sensaciones que recibimos en los momentos de entretenimiento, el zumbido de las máquinas en nuestra sociedad técnica, el tráfico de los fines de semana hacen muy difícil que las personas puedan disponer de un rato de paz. A pesar de todas estas dificultades, las personas que se han decidido a favor de la libertad interior y exterior como norma de vida aprenden a reflexionar y a ponderar con libertad y discreción todos los acontecimientos y los mensajes de todas las cosas. En consecuencia, incluso frente a ofrecimientos útiles ejercitarán la moderación con aguda conciencia. Es preciso disponer de tiempo para la oración, para la meditación y para la lectura reflexiva. Precisamente cuando nos hallamos frente a un contenido que no ofrece motivos de censura —pensemos en una revista, en una película, o en un programa de televisión— tiene sentido especial la ley de la libertad anunciada por el Apóstol: «"Todo me es lícito"; mas no todo me conviene. "Todo me es lícito"; mas ¡no me dejaré dominar por nada!» (1Cor 6,12).

La libertad de los hijos de Dios, comprada al gran precio de la sangre de la alianza, exige constantemente el precio de la renuncia voluntaria. Las mejores oportunidades de ejercitar este «estar libre para los otros» se presentan en esa solicitud por el prójimo, esencial para la comunicación genuina. Por ejemplo, sugerimos que el padre de familia no debería enterrarse en la página de deportes, si su esposa o sus hijos desean estar en su compañía cuando vuelve a casa después de haber terminado la jornada laboral. O el ávido oyente o espectador cerrará la radio o el televisor, en un espíritu de comunidad, si el programa estorba o molesta a otras personas. Podemos ejercitar la frugalidad y la moderación de maneras incontables y en múltiples ocasiones. Y no existe otro camino para evitar caer en la situación de puro consumidor de los medios de comunicación.

Los esposos conscientes de la verdadera significación del amor conyugal y de las relaciones sexuales no permitirán que su hogar sea invadido por programas que contradicen directamente los ideales mantenidos por ellos. Los sacerdotes y religiosos y, en general, todos los que han sido llamados de una forma especial a dar testimonio de su compromiso libre en favor del celibato, serán particularmente exigentes consigo mismos en el tema que nos ocupa.

Evitará cualquier tema que vaya contra sus votos o contra su estado de vida. Obviamente, esto se aplica no sólo a la elección específica de las lecturas, de las películas y de los programas o emisiones de la televisión. Vale como norma constante de moderación en todos los campos. Tendremos que examinar en todas las cosas si fomentan o no la libertad para servicio del Señor y del prójimo y la fidelidad a Cristo.

D) Los medios de comunicación y la opinión pública

La comunicación social es, sobre todo, un intercambio de opiniones, de noticias, de concepciones del mundo. Con ella se pretende informar a los demás y entender mejor lo que pasa y, sobre todo, captar la significación de los acontecimientos. Al realizar esta comunicación, deberían estar unidas las conciencias de todas las personas para buscar lo que es verdadero, bueno y bello.

1. *Significación y funciones de la opinión pública*

Los individuos, los grupos y la sociedad en general jamás se encuentran en la posesión plena e indiscutible de todas las verdades. Podrán acercarse más a ellas por medio del esfuerzo compartido de comunicación. En una sociedad planetaria, esta comunicación se realiza a través de los medios de comunicación social.

La Instrucción pastoral sobre los medios de comunicación social, de 1971, da la siguiente explicitación: «La opinión pública es una expresión esencial de la naturaleza humana organizada en sociedad. Esta opinión se forma de la manera siguiente. En cada una de las personas existe la disposición innata a airear las opiniones, actitudes y emociones a fin de lograr una aceptación general respecto de las convicciones y costumbres. Pío XII describió la opinión pública como "el eco natural de los acontecimientos y situaciones actuales reflejados más o menos espontáneamente en las inteligencias y juicios de las personas..." Para que emerja la opinión pública de manera adecuada, será necesario que exista la libertad para expresar las ideas y las actitudes» [93].

La Iglesia peregrina no debería temer el conocimiento ni la búsqueda pública del conocimiento por medio de la comunicación. Hay un conocimiento que es inútil e incluso peligroso: el indigesto

o hecho de suplicaciones de las personas que viven aisladas en una torre de marfil o aquel otro que jamás será llevado a la práctica.

El agente de la comunicación desempeña un papel importantísimo en la formación de la opinión pública. Jamás debería tratar de imponer su propia opinión. Su misión consiste en dar información objetiva «para reunir diferentes puntos de vista, compararlos y transmitirlos, de manera que las personas puedan entender y tomar su propia decisión» [94].

A la hora de realizar esta importante tarea de formar una opinión pública sana, ninguna persona debería permitirse estar al margen o actuar como receptor pasivo. Incluso aquellos que no pueden influir directamente en los agentes de la comunicación, pueden compartir sus reflexiones y puntos de vista parciales con las personas más cercanas a ellos. El agente de la comunicación no tiene por qué esconder sus convicciones, pero deberá distinguir cuidadosamente entre convicciones firmes y opiniones inmaduras. Tampoco empleará truco alguno para imponer sus convicciones a los demás. Conviene tener siempre presente que lo no nacido de una conciencia convencida es falsedad.

El libre intercambio de comunicaciones y la participación respetuosa en el proceso de formación de la opinión pública es esencial para la supervivencia de una democracia libre. La democracia, a su vez, puede contribuir de manera muy positiva en el logro de opiniones públicas más informadas. Con todo, es preciso precaverse de la tendencia a unirse, por costumbre, a las opiniones mayoritarias. Incluso cuando una mente crítica se sume a ellas para una acción común, debe existir un esfuerzo constante por lograr unas convicciones y puntos de vista más amplios y cualificados.

2. *Libertad y verdad*

Adecuadamente entendidas, no puede existir conflicto entre verdad y libertad. Dios decide, en su absoluta libertad, compartir vida y verdad con nosotros; nos llama a recibir libremente la verdad, a buscar una verdad más amplia, a compartirla con nuestros semejantes.

En el siglo pasado, se empleó la expresión «la verdad os hará libres» no sólo contra los libertinajes excesivos, sino también contra el deseo de una mayor libertad en la búsqueda y manifesta-

ción de las convicciones. La doctrina actual de la Iglesia ha superado este tipo de oposición entre "verdad" y "libertad". Enseña cuidadosamente al fiel, y por medio de él al mundo entero, que nuestra postura es de libertad para buscar la verdad y para ponerla en práctica. «Para que las personas puedan cooperar con esmero y mejorar la vida de la comunidad, debe existir libertad para evaluar y comparar puntos de vista diferentes, pero dotados de peso y de validez. En este intercambio de opiniones se da un proceso de dar y de recibir, de aceptación o rechazo, de compromiso o recopilación. Dentro de este mismo proceso, las ideas más válidas ganarán terreno; de esta manera, el consenso hará posible la acción común»[95].

Como hemos visto en el capítulo primero de este volumen, podemos corromper la verdad si la empleamos al servicio de intereses egoístas o la presentamos sin amor. La libertad genuina es la libertad para los otros, la libertad para el amor, para el discernimiento de lo que puede contribuir a edificar o a destruir la comunión. Existe el derecho a la intimidad y al honor social. Sin ellos, uno no puede desempeñar plenamente su papel en la sociedad y en la búsqueda de la verdad.

No todas las noticias son útiles para una sociedad civilizada. Por ejemplo, prestar excesiva audiencia a los actos de terrorismo les da un foro público que ellos no merecen. Sin duda pueden comunicarse sus ataques; en ocasiones existirá la obligación de hacerlo, pero en tales situaciones debería hacerse de la manera más breve posible y privando a la comunicación de todo sensacionalismo. El único sensacionalismo sería aquel que pudiera motivar una pronta reacción contra los actos terroristas y a favor de las personas que deben enfrentarse con este problema.

La libertad genuina, tan necesaria para la creación de opiniones públicas saludables, incluye la valentía de corregir los puntos de vista o las informaciones sobre los hechos[96]. Para un reportero, jamás será humillación reconocer un error. Todos estamos en el camino del aprendizaje y nadie tiene la garantía de estar siempre en la verdad. Nuestra libertad es, en muchos aspectos, libertad para la verdad en el obrar. Comprendemos con facilidad que la tarea del periodista no le permite, en muchas ocasiones, recoger todas las informaciones o reflexiones que él desearía.

La opinión pública dentro de la Iglesia

La Iglesia fundada por Jesucristo es mucho más que un foro para crear opinión. Puede ofrecer algo mucho más importante que las meras opiniones basadas en un máximo de probabilidades. Adoctrinada por Jesucristo y por el Espíritu Santo, el Espíritu de la verdad, nos comunica de manera infalible la verdad revelada en Jesucristo y nos transmite la ley vivificadora del Espíritu en Cristo Jesús.

El depósito de fe, que debe ser transmitido hasta el final de la historia —y siempre de manera fiel—, no está presente en la Iglesia como un capital muerto. La Iglesia permanece en la verdad cuando evangeliza, cuando comparte esta verdad, cuando está metida en un esfuerzo común por entender mejor la verdad de la salvación a fin de vivirla con mayor fidelidad.

El concilio Vaticano II ha liberado al pueblo de Dios de una comunicación meramente vertical que venía de arriba abajo, en la que los comunicantes estaban reducidos a la misión de estrictos canales para difundir lo que habían dicho las autoridades. La *Instrucción pastoral sobre los medios de comunicación social* es muy explícita sobre el carácter de la opinión pública en la Iglesia, tanto en lo que se refiere a la búsqueda de una comprensión más profunda de la fe común como a las opiniones públicas que no pertenecen al depósito de la fe. Todo el pueblo de Dios debe contribuir, cada uno de acuerdo con sus carismas personales y con sus competencias. Esto tiene una gran importancia para un ejercicio eficaz de la autoridad. «El florecimiento normal de la vida y el funcionamiento ágil del gobierno de la Iglesia exige el florecimiento constante, en las dos direcciones, de la información entre ministros de la Iglesia situados en todos los niveles y los fieles como personas privadas y como miembros de grupos organizados. Esto vale para cualquier parte del mundo. Para llevar a cabo esta exigencia, serán necesarias diversas instituciones»[97].

Sin duda, la primera tarea consistirá en adquirir este espíritu de diálogo a todos los niveles, el compromiso solidario por la búsqueda de la verdad para juntar las manos en la acción común para comunicar el evangelio y las nuevas perspectivas de la historia.

Respecto del secreto en la Iglesia nos encontramos con la siguiente afirmación: «En aquellas ocasiones en que los asuntos de la Iglesia requieren la guarda del secreto, se aplicarán las

normas exigidas en la sociedad civil para casos similares... Por consiguiente, el secreto debería quedar circunscrito a los temas que implican el buen nombre de determinadas personas o que afectan a los derechos de las personas, sea de forma particular o colectiva» [98]. Debemos ver esta relación de doble vía de la información a la luz de lo expuesto sobre la «reciprocidad de conciencia». Cada uno debería participar con absoluta sinceridad y con una conciencia lo mejor informada posible [99]. Incluso esta auténtica participación debería tender a profundizar el juicio de conciencia personal.

En estos momentos, la Iglesia no sólo fomenta el diálogo ecuménico como uno de sus objetivos prioritarios, sino que también mantiene un diálogo con el mundo. De ahí que la circulación de las opiniones públicas y la participación de todos los miembros de la Iglesia en libertad y seriedad de conciencia convierta a la Iglesia en servidora del mundo actual [100]. En esta participación y diálogo se pondrán en manifiesto conceptos y formulaciones de la fe muy imperfectos. No son el fruto de esta participación, sino de la pasividad anterior. La participación activa en un espíritu de libertad y de confianza mutua —nacida de la confianza en el «Espíritu de la verdad»— llevará al creyente a una mayor madurez de fe y a una mayor capacidad para descifrar los signos de los tiempos.

Toda persona que sea consciente de la importancia de este intercambio de información y del esfuerzo común para formar una opinión pública sana y viable reconocerá también su corresponsabilidad en el funcionamiento adecuado de los medios de comunicación. Cada uno de nosotros disponemos de algún poder, en mayor o menor medida, para influir en su funcionamiento; como cristianos, tenemos la obligación de utilizarlo inteligentemente.

Los informadores deberían escuchar también la voz de las personas socialmente humildes no sólo en temas relacionados con una mejor comprensión de la fe, sino, de manera especial, en las cuestiones morales y religiosas no definidas por el dogma ni pertenecientes al depósito de la fe; de manera especial esto es necesario para discernir los signos de los tiempos. Esta forma de actuar repercutirá a veces en una postura más crítica frente a la voz de la jerarquía, pero, por lo general, se traducirá en una reacción menos crítica pero más constructiva frente a la jerarquía de la Iglesia y a las voces de los grandes profetas de cada época. El papa Pablo VI invitó a los periodistas a convertir su periódico

en «la voz del pueblo», la voz que viene del pueblo, voces que llegan hasta los corazones de los pueblos y de las personas [101].

E) Los medios de comunicación social y la evangelización

El documento conciliar sobre la comunicación social, *Inter Mirifica,* se centra, principalmente, en la misión de la Iglesia de evangelizar y de emplear los medios modernos de comunicación social para «anunciar la Buena Nueva desde las azoteas» de manera nueva y más eficaz [102]. Sin embargo, la finalidad de la reflexión de la Iglesia sobre los medios de comunicación social fue ampliada en el concilio, de manera especial en la constitución *Gaudium et Spes* y más aún en la instrucción pastoral de 1971. Antes de lanzarse a la utilización de los medios de comunicación social para la evangelización, la Iglesia se esfuerza por entender los mecanismos de las diversas sociedades, para ver cómo es influida la gente por los medios de comunicación social, y por mostrar una gran preocupación por la integridad, dignidad y libertad de la persona. Se trata de una preocupación que emana del evangelio y conduce a la verdad del evangelio.

Pienso que la intención primera que debería guiar a la Iglesia en la utilización de los medios de comunicación sería entablar un diálogo, en nuestra sociedad pluralista, con las restantes Iglesias, con otras religiones y creyentes, con el mundo del humanismo. Si se logra por medio de este diálogo quitar prejuicios y llegar a un mejor conocimiento, no sólo habremos preparado el camino para una evangelización más atrayente, sino que también habremos logrado fortalecer el compromiso en favor de la justicia, de la paz y de la verdad. Hemos visto anteriormente que los medios de comunicación social ofrecen instrumentos eficaces para presentar nuestra fe y nuestras convicciones morales de forma más integrada, más encarnada.

La Iglesia sería infiel a su identidad y vocación si no obedeciera el llamamiento urgente de llevar la buena nueva a todas las gentes. «Ciertamente, sería difícil poder afirmar que la Iglesia ha obedecido el mandamiento de Cristo de llevar el evangelio hasta los confines de la tierra si no aprovecha las posibilidades encerradas en los medios modernos para extender a amplísimo número de personas el anuncio de su buena noticia». «Sin duda que la forma de presentación deberá acomodarse a la naturaleza del

medio que se emplee. Los medios de comunicación social son muy distintos que el púlpito de la Iglesia. Jamás se insistirá lo suficiente en que la calidad obtenida en la utilización que hagamos de los medios mencionados deberá igualar, al menos, la de las restantes producciones del medio en cuestión» [103]. Afortunadamente, los medios de comunicación de masas nos obligan a reconocer un pluralismo de culturas y de costumbres. Su funcionamiento exige que hablemos siempre respetuosamente de las convicciones de las demás personas.

Las personas de la Iglesia no deberían limitarse a utilizar los medios de los que la Iglesia sea propietaria, ni a los programas patrocinados por ella [104]. Se alcanzan grandes resultados cuando los cristianos emplean los medios de comunicación social no como representantes oficiales o autorizados de su Iglesia, sino a título personal; para presentar, con fidelidad y alegría, su visión personal, nacida de la fe.

En la educación de las personas, y de manera especial en la formación de los educadores y de los sacerdotes, debería darse mucha mayor importancia a la comunicación social al servicio de la justicia y de la paz, así como para la divulgación del mensaje del Evangelio [105].

Harvey Cox ha hecho algunas sugerencias sumamente interesantes sobre la evangelización por medio de estos instrumentos modernos a los que estamos refiriéndonos en este capítulo:

1.º Limitación prudente de aquellos medios que dificultan el diálogo.
2.º Empleo de los medios para la buena nueva, de manera que las personas sean invitadas a participar activamente y a expresarse.
3.º Los cristianos deberían unirse a todas las personas de buena voluntad para romper los monopolios de los medios de comunicación.
4.º Toda la educación debería tener como meta capacitar para la virtud del discernimiento y de la crítica constructiva.
5.º La Iglesia tiene que desarrollar un estilo dialogal que invite a todos a participar confiadamente.
6.º El desarrollo de aquellos medios de comunicación social que sean más accesibles al mayor número de personas.
7.º Que la Iglesia utilice los medios de comunicación social actuales de manera que preste su voz aquellos que parecen carecer de ella para hacerse presentes ellos mismos en la sociedad [106].

Por mi parte, desearía añadir la sugerencia de que los prelados de la Iglesia no deberían ser vistos con excesiva frecuencia con todos sus ropajes y dignidades, lo cual puede dar una imagen deformada de la Iglesia y en su conjunto. La Iglesia deberá dar a conocer al Profeta, a Jesucristo, convirtiéndose ella misma en voz profética para ayudar a las personas a descubrir todas las posibilidades que se les ofrecen para crecer en la justicia, en la paz, en la compasión; denunciando los grandes males, por ejemplo, la carrera de armamentos y las referencias hostiles a otras personas o pueblos. En el corazón del evangelio cristiano está el mensaje de la paz.

Capítulo IV

SALVACIÓN Y LIBERACIÓN POR LA FE

La búsqueda y la participación de la verdad y, de manera especial, la vida en la verdad tiene su cima y centro en la fe. Por la fe recibimos a Cristo y aceptamos su verdad liberadora. Cristo es la verdad. En él, el Dios trino se ha revelado como amor. Quien le ve a él, ve al Padre. Y quien le recibe a él habita en él, que es la verdad, el verdadero testimonio del amor del Padre, el camino para llegar a él y a la plenitud de vida.

Aquí hablaremos de la fe desde la perspectiva bíblica. Tendremos en cuenta, de manera especial, lo que dicen de ella Juan y Pablo. No nos referimos únicamente a la fe como credo formulado, sino a la fe como respuesta adecuada a Dios que se revela y nos hace participar de su vida; fe como aceptación agradecida y gozosa de él, que es verdad y amor, a quien nos confiamos plenamente. Ésta es la fe que produce fruto en el amor.

En una época muy temprana, san Pablo sintetizó la vida cristiana como una vida plenamente humana que participa de Cristo por medio de las tres virtudes teologales. «Ante Dios, nuestro Padre recordamos la actividad de vuestra fe, el esfuerzo de vuestro amor y la constancia de vuestra esperanza en nuestro Señor Jesucristo» (1Tes 1,3; cf. 1Tes 5,8; 2Tes 1,3-4).

A veces, Pablo considera esta plenitud de vida como una expresión de fe que justifica a los que se vuelven a Cristo. Para él, la fe está rezumando esperanza y confianza y abre las puertas al Espíritu Santo que produce los frutos del amor, de la paz, etc. En otras ocasiones sintetiza las tres virtudes en la dimensión del amor. «Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta» (1Cor 13,7). «Ahora subsisten la fe, la esperanza y la

caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad» (1Cor 13,13).

Sin esperanza ni amor, la fe está prácticamente muerta; es como un cuerpo en estado de coma. Con todo, nos queda la esperanza de que el cuerpo pueda ser resucitado, reanimado, mientras el pecador ansía aún de alguna manera poner su confianza en el Señor y amarle.

Aquí nos referimos a la fe en su dinamismo hacia la plenitud, en su poder salvador y liberador.

A) El diálogo constitutivo

1. *Revelación por medio de la creación*

En teología existen diferentes maneras de hablar de la creación. La apologética y una parte de la moderna teología fundamental habla de ella, en primer lugar, desde un punto de vista de la reflexión meramente natural. Aquí, en teología moral, hablamos desde la luz plena de la revelación[1]. Prestamos particular atención a aquellas dimensiones fundamentales que son importantes para la comprensión de nuestra vida moral.

«Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto se hizo. En ella estaba la vida» (Jn 1,2-4). Toda la realidad creada está marcada radicalmente por la Palabra. Por medio de la creación, Dios habla al hombre, hecho a su imagen y semejanza y al que ha otorgado la cualidad más esencial, la capacidad de escuchar la palabra, de descifrarla, de pronunciar una palabra con la que da una respuesta total a Dios. El mundo entero es un mensaje, una palabra, un don concedido a esta criatura privilegiada que llega a alcanzar la plenitud de su verdad mediante la relación de yo a tú con Dios[2].

Al crear al hombre a su imagen y semejanza, Dios decide libremente llamar a cada persona con un nombre único y llamar a todos juntos en su palabra. La creación pertenece a las grandes acciones de la salvación. Es la participación libre del ser, de la vida, de la verdad, de la capacidad para aceptar el amor y para responder con amor. Nuestra relación con Dios no es algo externo, añadido a nuestro ser; su palabra es constitutiva. Pero nosotros no llegaremos a la plenitud del ser mientras no recibamos su palabra con agradecimiento, la apreciemos sobre todas las cosas y respondamos

con todo nuestro ser. Estamos en la verdad cuando comprendemos y honramos nuestra propia existencia y toda la creación como palabra y don, como llamada radical a responder.

La persona superficial, que nunca piensa en su procedencia de Dios ni en él como finalidad de su existencia, no sólo ignora la verdad fundamental, sino que fracasa, incluso, en el intento de alcanzar su propia verdad. El pecador que niega a Dios de palabra y de obra, se deshereda a sí mismo de la verdad básica. Al cerrar su mente a la verdad de que ha sido creado por Dios y llamado en él, decide vivir en contradicción radical con la palabra constitutiva por la que se mantiene en vida. Se expresa en una contradicción total. A pesar de su autocontradicción aquella persona vive el misterio del pecado. En realidad, no vive en el nivel de humanidad en el que Dios le quiere. Los que adoran a Dios y los que le repudian forman, fundamentalmente, dos especies diferentes. Los que forman el grupo segundo pertenecen a la verdadera especie humana sólo como contradictores de ella.

En nuestras reflexiones sobre la verdad existencial, hemos hablado frecuentemente de la búsqueda de la verdad por parte de la persona. Con todo, es esencial tener muy presente que la iniciativa no parte del hombre, sino de Dios. Al crear al hombre a su imagen, el creador hace depender la verdad del hombre de la respuesta que éste dé a su palabra constitutiva y cuestionante.

Una teología trascendental que subraye la constitución esencial de la persona por medio de la palabra de Dios creadora no puede olvidar la constitución psicológica que resulta de nuestra propia comunicación con nuestros semejantes. Nuestro ser para los demás y con los demás es el reconocimiento psicológico e histórico de nuestra existencia en la palabra de Dios. Es el espectro y la condición que nos hace capaces de vivir en la palabra con respuesta vital [3].

Como creyentes, reflexionamos sobre la creación a la luz del misterio de la Santísima Trinidad. Pensamos con Tomás de Aquino que «el conocimiento de las personas divinas es necesario para que pensemos correctamente sobre la realidad creada» [4]. En todas las cosas creadas por el Dios trino hay vestigios de la vida divina, del Padre que se descubre en su Palabra y del Espíritu que es don entre el Padre y el Hijo. La participación interior, en comunión de verdad, de amor y de vida dentro de la Trinidad santa, determina, en libertad absoluta, el evento de la creación [5].

La Sagrada Escritura nos enseña a contemplar la creación desde

una perspectiva cristológica. Toda la creación, la evolución y la historia tenían por finalidad preparar la venida de la Palabra de Dios en carne humana. De esta forma, la historia alcanzaría su plenitud. La Palabra en la que fueron creadas todas las cosas «se hizo carne, habitó entre nosotros y vimos su gloria, gloria como unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14).

Pablo insiste en su visión cristológica de la historia. «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros» (1Cor 8,6). En una gran visión, Pablo ve a Cristo, la Palabra encarnada y la Palabra preexistente: «Él es Imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles... él existe con anterioridad a todo y todo tiene en él su consistencia» (Col 1,15-17).

La creación y la historia adquieren su identidad y unidad en Cristo. «En estos últimos tiempos nos habló por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos; el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su ser, y el que sostiene el universo con su palabra poderosa...» (Heb 1,2-3).

De ahí que nuestra relación con el mundo esté marcada por nuestra fe en Cristo. Y nuestro amor profundo a Cristo es, por consiguiente, un compromiso con el mundo y con la historia.

2. *Dios se revela en la historia*

Cuando el creyente, de manera especial el creyente de los tiempos modernos, dice «creación» está diciendo al mismo tiempo «evolución» e «historia». La creación no es un concepto estático. Toda la creación habla —por medio de la evolución y de la historia— de la presencia dinámica, activa, creadora, conservadora de Dios. En consecuencia, la creación y la historia transmiten un mensaje continuo y un llamamiento constante a la persona para que responda a su tarea de ser coactor con Dios.

En todo lo que Dios hace revela su gloria, su santidad y su nombre maravilloso e inefable. El hombre, por su parte, no puede pretender el derecho a conocer ni a experimentar el nombre de Dios, ni a llamar a Dios por su nombre. Cuando Jacob preguntó

a Dios «¿Cuál es tu nombre?», el Señor le respondió: «¿Por qué preguntas mi nombre?» (Gén 32,30; cf. Jue 13,17s).

En un momento histórico impresionante, cuando Dios decidió comunicar la maravilla de su misterio a su Pueblo elegido, reveló su nombre a Moisés: él es Yahveh, plenitud de ser, soberano en su libertad para estar con su pueblo como salvador y liberador. «Yahveh» significa «Yo soy el que soy» (Éx 3,14). No es únicamente plenitud de ser y fuente de todo ser; es, además, para su pueblo el que «está con». Él es el Dios de la alianza.

El monoteísmo de Israel es fe y confianza en el único Dios que puede salvar (cf. Is 43,10s). Mediante la revelación, Israel llega al conocimiento de fe de que existe un solo Dios y que su elección en la alianza es un don de Dios para todas las naciones y para todos los tiempos.

Al revelar su nombre, su gloria, su santidad, Dios hace especial hincapié en su dignidad suprema y trascendente. Pero, al mismo tiempo, revela su plan amoroso, salvador, para toda la humanidad. «Siguió Dios diciendo a Moisés: «Así dirás a los hijos de Israel: Yahveh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación"» (Éx 3,15).

La revelación de la gloria de Dios es al mismo tiempo pavorosa y beatificante. Dios vive en medio de su pueblo; por medio de su gloria les ampara, escucha sus peticiones. Él es el liberador; al pueblo se le permitirá finalmente percibir su gloria en toda su plenitud (cf. Is 66,11s).

Por otra parte, Dios repite a su pueblo que podrán salvarse si viven como verdaderos adoradores. Pero, a la luz de la experiencia de fe de Israel, Dios parece subordinar su propia gloria a la historia de la salvación. Dios se glorifica a sí mismo trayendo la salvación al hombre. Al mismo tiempo que se revela como verdadera y absoluta libertad para amar, para salvar y para rechazar a los que le contradicen, revela el misterio del hombre. «Dios es amor» es la revelación de la suprema dignidad de la persona en un amor que manifiesta al Dios creador y liberador y por medio de este mismo amor.

A la luz de la maravillosa unidad de la propia comunicación de Dios y de la manifestación del plan de salvación para la humanidad, no cabe más que una respuesta fiel por parte del hombre: alabanza y agradecimiento; al mismo tiempo, fidelidad al plan de

Dios de unir a todas las personas en respeto mutuo, en amor y en fidelidad.

De esta manera, la religión y la moral se encuentran mutuamente en la síntesis de amor a Dios con todo el corazón y de amor al prójimo. «Evidentemente, el amor de Dios es lo único importante. No tenemos porqué pensar en otra cosa. Ni hay nada más de que hablar. A lo largo de toda su vida, la persona tendrá que pensar únicamente en su *agape,* que incluye fe, culto a Dios y toda la vida moral» [6]. La fe en Dios único, creador de todo y Señor de la historia sólo es coherente en un amor, una justicia y una solidaridad, que lo abarquen todo.

Israel no siempre estuvo abierto a la ley de Dios. No siempre devolvió su amor con fe plena. En consecuencia, Israel como conjunto no alcanzó la justicia que tiene su fuente y cumbre en Cristo. «Mientras Israel, buscando una ley de justicia, no llegó a cumplir la ley. ¿Por qué? Porque la buscaba no en la fe, sino en las obras» (Rom 9,13-32). Para Pablo es absolutamente claro que la revelación de Dios en Cristo, Emmanuel, hace imposible buscar otro camino de salvación que no sea la fe en él.

3. *Revelación y fe en Cristo*

La propia revelación de Dios y la donación de sí mismo alcanza su plenitud en Cristo. «En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1,2). En Cristo y por medio de él, el Padre vuelve su rostro hacia nosotros, con toda su gloria y amor. La verdadera realidad para nosotros es que la humanidad puede honrar y agradar a Dios, en Cristo y por Cristo, de manera acorde con su suprema dignidad. Somos salvados en Cristo, por la fe que compartimos en su vida. «Y esta vida está en su Hijo. Quien tiene al Hijo, tiene vida; quien no tiene al Hijo, no tiene vida» (1Jn 5,11-12).

Jesucristo es la palabra última y definitiva del amor de Dios a nosotros. Es también la única respuesta válida del hombre a Dios. Él vive la verdad del hombre y para el hombre; en nombre de todos los hombres da una respuesta de valor infinito al amor infinito. En la fe le escuchamos como la verdad y la vida. Esta escucha en la fe es total, cordial, solidaria; una escucha al que es la Palabra y la respuesta. Por consiguiente, escuchamos dispuestos a responder, juntamente con él, al Padre con la totalidad de nuestra vida.

«Dispuso Dios, en su sabiduría, revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,8-9) mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2Petr 1,4). En consecuencia, por esta revelación Dios invisible (cf. Col 1,15; 1Tim 1,17) habla a los hombres como amigo, movido por su gran amor (cf. Éx 33,11; 15,14-15) y mora con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía. Este plan de la revelación se realiza con palabras y gestos intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación de Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación» [7].

La muerte y resurrección de Cristo y el envío del Espíritu Santo constituyen la cima de la revelación que ilumina todas las cosas [8].

Jesús se alegra de su misión. «He manifestado tu nombre a los que me has dado sacándolos del mundo. Tuyos eran y tú me los diste, y han guardado tu palabra. Ahora ya saben que todo lo que me has dado viene de ti; porque yo les he comunicado lo que tú me comunicaste» (Jn 17,6-8).

El Padre ha dado a Jesús, el cual ha hecho visible a todos su amor, «el nombre que está sobre todo nombre» (Flp 2,19). Apoyados en este nombre inenarrable, los apóstoles se alegran de padecer (Act 5,41).

Si estamos unidos a Cristo por la fe en su nombre, nuestra plegaria y nuestras acciones llegarán hasta el corazón de Dios Padre. «Todo cuanto hagáis, de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por medio de él» (Col 3,17). Somo capaces de hacer esto por medio del Espíritu de amor, que es el Espíritu de la verdad. Él nos concede continuamente una experiencia de fe más profunda de que estamos reconciliados y, por tanto, podemos entrar en una relación confiada con Dios. «Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1Cor 6,11).

El Espíritu enviado por el Señor desde el Padre clama en nuestros corazones: «*Abba,* ¡Padre!» (Rom 8,15). En consecuencia, nuestra vida se hace una con la de Jesucristo, por medio de la fe; de esta manera, es introducida en el misterio de la Trinidad. La invocación bautismal de la Trinidad «En el nombre del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo» nos califica para esta alta vocación.

Todo esto es algo real; la realidad central que constituye el corazón de la historia. La revelación del Padre en Jesús, la muerte y resurrección de éste, son una realidad en sí mismas. De lo contrario, nuestra vida carecería de fundamento real. Aunque Cristo nos revela más de lo que puede entender nuestro entendimiento limitado, creemos en él y, por consiguiente, creemos todo lo que él ha revelado. «Señor, ¿a quién vamos a ir? Tú tienes palabras de vida eterna. Y nosotros sabemos y creemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6,69-70).

El yo, pecador, de la persona queda destrozado cuando se enfrenta al poder y a la santidad de Dios. En la fe cristiana, Cristo media en la confrontación del yo con Dios. «Todo el sentido de lo divino, que la vida humana jamás pierde, cristaliza en la revelación de la bondad y juicio divinos» [9]. Para los creyentes, incluso la confesión del pecado es un acto decisivo de profesión de fe. Creemos en aquel que reconcilia y, por consiguiente, somos capaces de enfrentarnos con nuestra propia debilidad.

La reconciliación es tema central en nuestra fe. Al proclamar a Cristo, nuestra paz y nuestro reconciliador, hacemos profesión de nuestra tarea de ser, con Cristo y en él, servidores de la paz y de la reconciliación. Estos dos aspectos son tan inseparables como la revelación del propio Dios y de la salvación de la persona.

El misterio pascual pone de manifiesto cómo la humanidad se hace una, en consonancia con el propósito que albergaba la Trinidad en el momento de la creación. El redimido vive totalmente en el amor misericordioso que emana del Padre celestial en Jesucristo. Aquél devuelve el don ofreciéndose amorosamente al compromiso de unidad, de solidaridad, de justicia; entregándose al amor redentor. Por medio del misterio pascual, que celebramos en la eucaristía, tomamos parte en la adoración que Jesucristo ofrece al Padre y en el amor que siente por la comunidad de sus hermanos. Su amor de adoración es sacrifical y reconciliador para ellos: «Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15,13).

Los que han sido reconciliados en Cristo, aunque sufran —especialmente cuando sufren— pueden entrar en la respuesta de fe

de la adoración. Ésta es, al mismo tiempo, fe activa en solidaridad salvadora. «Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24).

En Cristo estamos los reconciliados con Dios y entre nosotros mismos. Todos nosotros formamos un solo cuerpo, unos somos miembros de los otros (Ef 4,25). Por medio de la fe, el amor de Cristo puede prevalecer en nosotros incluso a pesar del odio de nuestros enemigos. Esta liberación es el fruto de la fe y nuestra manifestación personal de fe. «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber; haciéndolo así amontonarás ascuas sobre su cabeza. No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien» (Rom 12,20-21).

Mediante la gracia de la fe, el Espíritu Santo nos hace capaces de dar una respuesta vital tanto a la revelación del Dios santísimo como a la revelación del misterio de la persona redimida. De esta forma, la fe se convierte en integración de nuestra vida en la comunión con Dios y en la comunidad del amor y de la justicia fraternales.

La solidez de esta síntesis, esta integración de fe y vida, nace de nuestra conciencia de que la fe es un don inmerecido de Dios; don que se pierde cuando no existe un agradecimiento activo. Por la fe, que actúa en la justicia y en el amor, damos gracias a Dios que nos ha salvado por gracia y nos llama a estar con él en una situación que supera todas nuestras posibilidades. La conciencia constante de que Dios ha tomado la iniciativa en su revelación y en nuestra salvación es una señal del carácter genuino de nuestra fe y asegura una condición favorable para una moral auténticamente cristiana.

4. *Fe como entrega comprometida*

a) La fe explícita del cristiano

En este momento consideramos la fe como opción fundamental. Aunque no podemos dejar de lado en momento alguno el contenido de la fe, ahora centramos nuestra atención, de manera especial, en el acto y en la actitud de fe *(fides qua creditur).*

Fe, en su significación plena, es el acto más importante de conciencia, la opción fundamental más radical, la total entrega com-

prometida a Cristo, revelador de la verdad. Jesús, que se revela como amor totalmente entregado a nosotros, no puede aceptar una fe que no encierre la entrega comprometida total a él y, por medio de él, al Padre y a los hermanos y hermanas.

Todo lo que dijimos en el primer volumen sobre la opción fundamental recibe su luz plena en nuestra comprensión e interpretación de la fe. Pero, al mismo tiempo, nuestra manera de concebir la opción fundamental puede ayudarnos a profundizar la comprensión del acto y de la actitud de fe. «Fe en Cristo es la aceptación de uno mismo en el conocimiento de que Dios le ha aceptado ya en el sacrificio de Cristo» [10]. Aunque nos consolamos al ser aceptados en nuestra debilidad, sabemos por la fe que esta aceptación es para nosotros una llamada que Dios nos hace a la santidad. De esta manera, nuestra fe se expresa a través de toda nuestra vida, en todas nuestras relaciones.

El llamamiento a la fe nos da la mayor oportunidad de una profunda interpretación de nosotros mismos, en consonancia con la profundidad con que respondamos libremente a la gracia de Dios. Si no existe una entrega personal radical, el mero asentimiento intelectual al contenido de la fe y la credibilidad de Dios no alcanzará la profundidad de la opción fundamental. El asentimiento sin compromiso es una respuesta totalmente inadecuada y contradice el auténtico contenido de la fe. Ya en el Antiguo Testamento, la fe aparece como una respuesta a la alianza; los profetas pusieron todo su empeño en explicar con toda claridad las implicaciones de la alianza. Nadie puede convertirse en sujeto de esta alianza sin comprometerse con el Señor de la alianza y con el pueblo de la alianza. Es una alianza sellada con sangre.

Todo esto aparece aún con mayor claridad al cristiano que presta atención, en la fe, al misterio pascual, en el que Cristo selló la alianza eterna con su sangre y el Padre puso su sello mediante el poder de la resurrección. Todo el que cree que Dios se ha entregado a su pueblo por completo y rehúsa responder entregándose por completo, no presta un asentimiento de fe genuino y salvífico.

La fe es un compromiso con la alianza que nos ha sido ofrecida en Jesucristo, un compromiso con él y con su *basileia,* con su reino que viene. Al mismo tiempo, es una decisión y un compromiso con lo que somos esencialmente y, por consiguiente, con lo que debemos ser. En la fe nos entendemos radicalmente como don libérrimo del amor de Dios. Esta comprensión y decisión nace únicamente de la gracia [11]. En la fe sabemos que ganamos nuestra vida

si nos entregamos totalmente al dador de todo don y a su causa, su reino.

Si todos los cristianos fuéramos plenamente conscientes de que la fe es infinitamente más que un mero asentimiento a un credo, ganaría enormemente la causa de la unidad cristiana y del servicio común a la humanidad. Nos encontramos a nosotros mismos, nuestro nombre verdadero y el de nuestros semejantes cristianos en la decisión de unirnos en el seguimiento de Cristo, en la vida con Cristo. La conciencia de que la fe es un don totalmente inmerecido, en el que Dios se entrega a nosotros en una alianza que todo lo abarca, exige de nosotros una decisión que, por necesidad, incluye la dimensión del seguimiento y fidelidad en la alianza [12].

La fe, entendida en sentido bíblico, es un acto y una actitud del corazón, una decisión del espíritu en la profundidad en que la comprensión de sí mismo y la libertad para amar se juntan en una total integración de todas nuestras facultades, del entendimiento, de la voluntad, de la memoria y de la afectividad [13]. Sin una intención clara de entregarnos totalmente a Dios, Señor y Salvador nuestro, no podremos alcanzar la profundidad de conocimiento que corresponde esencialmente a la fe.

En la fe, esperamos y aceptamos todo lo que nos viene de Dios; por consiguiente, estamos dispuestos a darlo todo a él, que nos ha revelado la profundidad y sublimidad de su amor. Todo esto equivale a decir que la fe es la aceptación gozosa y agradecida de él, verdad salvadora, amor absoluto y que nos llama para llenar plenamente nuestra vida.

Para san Juan sería muy poco afirmar que la fe es necesaria para salvarse. Piensa que es imposible una vida verdadera sin fe; opina, al mismo tiempo, que la fe es el comienzo de la vida eterna. La fe nos da el derecho a convertirnos en hijos de Dios (Jn 1,12; 3,5.7.16; 6,47; 11,25; 1Jn 1,13).

San Pablo identifica fe con obediencia de la fe; es decir, total aceptación del evangelio y libre abrazo de la economía de la salvación en Jesucristo (Rom 1,5; 10,16; 2Cor 9,13). En la fe, el creyente cristiano renuncia a la gloria humana y se dedica por completo a la gloria de Dios, con un deseo creciente de conocer al Señor cada vez mejor.

Por definición, la opción fundamental toca lo más hondo de la conciencia. Esta afirmación es particularmente cierta cuando hablamos de la fe en su sentido verdadero. En todos los estadios del desarrollo de la fe existe una llamada a la conciencia. Tan pronto

como un mensaje divino alcanza a la persona, es interpelada su conciencia para que se ponga a buscar con la mayor seriedad. Al mismo tiempo, la misma conciencia nos prohíbe aceptar como cierto y prestar nuestra adhesión firme a cualquier revelación siempre que exista duda razonable en la mente del que busca con sinceridad. Al acto de fe debe preceder un juicio de conciencia sobre lo que se puede y debe creer [14].

Llegar a la plenitud de la fe y permanecer fiel tiene mucho que ver con la fidelidad a la propia conciencia. El «naufragio de la fe» es consecuencia de la violación de la conciencia (Rom 1,19). La conciencia pura y creyente es el guardián del «misterio de la fe» (1Tim 3,9).

El creyente que se ha entregado por completo al reino de Dios tiene presente la fe en todas las decisiones de conciencia. Con todo, la conciencia sufre un reto singular cuando está en juego la misma fe.

La fe es una llamada a la conversión. Podemos afirmar también que la fe, ella misma, es la conversión más radical pensable; es la vuelta total a Dios y a su reino. Ésta es la significación probable de Mc 1,15: «Convertíos y creed en la buena nueva.» Volverse a Dios en la fe mediante un compromiso total (opción fundamental) es el acto más decisivo de conversión, tanto en sentido religioso como moral. Con todo, el creyente que ha sido justificado por la fe experimenta todavía la tentación y las salpicaduras parciales del pecado. Pero si es verdaderamente creyente y permanece fiel en alguna medida a su opción fundamental, incluso en medio del pecado reconocerá las exigencias de la fe y el veredicto de culpabilidad sobre las conciencias que contradicen el evangelio. Igualmente, reconoce la necesidad de una conversión más profunda.

Debemos distinguir entre una fe inicial, abierta siempre a una conversión más profunda y total (aunque el compromiso personal no sea aún una realidad totalmente consolidada) y la «fe muerta» que ha perdido el dinamismo hacia la conversión, el dinamismo para producir fruto en la justicia y en el amor. Enseña la Iglesia que la pérdida de la amistad con Dios al cometer un pecado mortal no implica necesariamente la pérdida de la fe como asentimiento a la verdad [15]. Una persona puede ser al mismo tiempo pecador y creyente. Sin embargo, su fe imperfecta es un puente hacia la conversión, si sufre por haber cometido el pecado, si está ansioso de acusarse ante Dios y suplica a Dios la gracia de la conversión.

La fe que es como una opción fundamental abortiva, que ha

perdido el dinamismo hacia la conversión, no es merecedora de este noble nombre. Es sinónimo de muerte. Cuando no existe el anhelo de la conversión a Dios y al bien, la fe carece de la calidad de experiencia o de compromiso. Dice Heidegger que «tener una experiencia de algo, sea de una persona o de Dios, significa que nos mueve, que nos sacude, que nos sale al encuentro, que nos envuelve y nos cambia» [16].

b) La fe implícita

Al mismo tiempo, debemos subrayar fuertemente la realidad de que la salvación no se alcanza por medio de las buenas obras, sino a través de la fe. Afirmamos, simultáneamente, que Dios quiere la salvación de todas las personas y que nadie será rechazado por Dios a no ser que Dios haya sido rechazado previamente por él. Por consiguiente, nuestras reflexiones no pueden arrancar de las buenas obras como tales, sino de la gracia de Dios y de la conciencia recta. Podemos esperar que los que buscan la verdad para ponerla en práctica sean reconocidos por Dios como hijos suyos no en virtud de las obras, sino de su compromiso personal que es, implícitamente, un compromiso con él, fuente de toda verdad y de toda bondad.

Todo aquel que se haya entregado sinceramente a la verdad y a la bondad, que tiene hambre y sed de mayor verdad y de alcanzar una configuración más intensa con el bien se encuentra en la senda de la salvación. Esta salvación viene de Dios. La entrega personal, verdadera trascendencia del sujeto, es imposible sin la gracia del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo. Los que han sido salvados por la gracia del Espíritu Santo reconocerán a éste como el Espíritu que ha sido dado en virtud de la muerte y resurrección de Cristo [17].

La entrega comprometida a la verdad y a la bondad es una experiencia de conciencia similar a la de la fe. Es totalizante, alcanza la totalidad de la persona con todas sus energías y producirá fruto en el amor y en la justicia. Si Cristo, llevado de su amor fraterno, llama también al reino del Padre a muchos que no han llegado a un conocimiento explícito de él, hará honor a su gracia por la que los ha salvado.

5. *Fe y conocimiento*

El compromiso genuino en la fe es aquel amor profundo que nace de un conocimiento incipiente de aquel que se revela como nuestro salvador, como nuestro Padre. Del compromiso (opción fundamental) nacen hambre y sed de conocer al que nos llama de manera tan maravillosa a conocer lo que nos revela. La fe genuina trata de comprender su propio contenido y, de manera especial, al revelador mismo.

La búsqueda de una comprensión más profunda de la fe no atañe únicamente a los teólogos; es una actitud propia de cada uno de los creyentes, incluso de los más sencillos. No nos referimos únicamente al conocimiento intelectual. San Juan nos presenta el conocimiento de fe como una captación amorosa existencial: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). La fe de Juan no deriva de un estudio filosófico, sino del encuentro con Cristo que le llama y le permite vivir en su compañía. Es un don que viene de Cristo resucitado que se revela a sus discípulos.

Los apóstoles no dudan de que, para ellos, la fe tiene un contenido: Cristo es el Hijo de Dios; murió por nosotros y fue resucitado, nos envía su Espíritu Santo. Él es salvador para todo el mundo. Ya en los mismos comienzos, la fe de Pablo se expresa en fórmulas precisas (1Tes 1,10; 4,14; 1Cor 12,3; Rom 1,4; 10,9; Flp 2,5-11). En la celebración del bautismo y de la eucaristía, la Iglesia no se limita a profesar su compromiso con Cristo. Afirma, también, un conocimiento de Cristo y de su mensaje de salvación. El creyente sale al encuentro del Revelador y de su revelación con su voluntad y con su afecto, pero también con su memoria e inteligencia.

Parar atención en la *fides qua creditur* —cuando se trata de la educación de la fe— no significa dejar de atender al contenido de esa fe. Una comprensión adecuada de la opción fundamental indica que lo verdadero es lo contrario: la libertad básica en la entrega personal, por medio de la fe y el conocimiento básico de fe, coincide en la profundidad de la persona humana y en la comunidad de los creyentes. El conocimiento amoroso —determinado por la profundidad de la entrega personal— lleva al creyente a la longitud de onda del mensaje de fe. No sólo el entendimiento hambrea conocer con mayor amplitud la fe a la que el creyente

se ha entregado; el creyente en su totalidad anhela entrar en contacto más profundo y en conocimiento mejor de quien puede dar la vida y la felicidad.

El conocimiento de fe se desarrolla en tres círculos: primero en el del conocimiento básico que va de la mano de la entrega personal; segundo, este conocimiento y experiencia básicos encuentran su expresión en símbolos y conceptos; tercero, paralelamente, se aprende lo que dice la fe sobre los diferentes campos de la vida [18].

Sería totalmente equivocado presentar el conocimiento de fe primero o principalmente como una colección de proposiciones o conceptos aislados. El conocimiento de fe se caracteriza por su *totalidad*. En consecuencia, el conocimiento de las verdades individuales puede contribuir a la totalidad (salvación) sólo como una parte del todo.

El católico adquiere este conocimiento de fe particularmente en el culto y en la vida de la Iglesia, que es comunión de fe en Jesucristo. Karl Rahner ha insistido en que esto no significa que el cristiano deba aprender todas las definiciones de la fe en sus distinciones objetivas y en su desarrollo histórico. Lamenta el mencionado autor que se imponga con demasiada frecuencia la abundancia de detalles y falte una visión de conjunto. En tales situaciones, los detalles, en vez de ayudar, se convierten en impedimento para el crecimiento. En consecuencia, sugiere que puede darse un camino legítimo de retroceso parcial o de derivación a la fe implícita. Esto quiere decir que el individuo no tiene por qué sentir el mismo interés existencial en cada una de las partes de la doctrina de la Iglesia. Mientras reconoce la autoridad y misión de ésta, pospone algunas cuestiones específicas y centra toda su atención en la adquisición del conocimiento de Cristo, del Padre por medio de su Hijo y en su Hijo; se preocupa por vivir de acuerdo con la gracia del Espíritu Santo y de vivir la síntesis del amor de Dios y del prójimo. Por este camino llega a la verdadera adoración en la integración de la fe y de la vida [19].

Insistir demasiado en doctrinas que no han sido reveladas o en formulaciones condicionadas por un momento determinado y que se encuentran alejadas de la experiencia existencial y de la cultura puede crear dificultades tanto al gozo de la fe como al verdadero conocimiento de ésta.

La conceptualización y expresión de la fe en símbolos es posible únicamente a los que viven intensamente con el Señor de la historia en la Iglesia peregrina. El conocimiento de fe es una parte

integrante de la experiencia total de fe; jamás podrá ser vivido como algo totalmente separado de la experiencia histórica. El conocimiento de fe, vivido y profundizado por la práctica en la comunidad de fe, interroga y pone en entredicho todas las formas de conocimiento ofrecidas por personas que piensan conocerse a sí mismas, la historia y el universo, al margen de la fe.

El evangelio es una luz que descubre y sacude la suficiencia de la filosofía y de las ciencias naturales. Pero, al mismo tiempo, la fe confiere una apertura profunda a todas las dimensiones del conocimiento humano y confiere la posibilidad de lograr una síntesis existencial. El evangelio es la levadura en la masa de la búsqueda humana de la verdad. En consecuencia, la fe necesita un encuentro y diálogo constante con todas las formas del conocimiento humano [20].

El conocimiento de fe es más urgente que cualquier otro tipo de conocimiento. Descuidarlo es señal de grave ingratitud. Los profesionales modernos saben la importancia que reviste la formación continuada. Todos los creyentes deberían comprender con claridad que la educación permanente en la fe es todavía urgente. En un mundo en que hay tantas cosas que aprender y donde surgen tantas objeciones contra la fe, existe una gran necesidad de educación de los adultos. La asistencia regular a la celebración semanal y la homilía no cubren el mínimo deseable. Necesitamos reservar tiempo, energías, esfuerzo personal y compartido para profundizar nuestro conocimiento de fe.

Para crecer en este conocimiento es preciso una veracidad profunda y constante en todas las dimensiones de la vida. Sería terrible equivocación pensar que la fe cristiana contradice o restringe la sinceridad absoluta. Merleau-Ponty es el representante de esta equivocación cuando, acusando y excusando al mismo tiempo a los cristianos, dice: «Creer en las cosas que no vemos es una lealtad que va más allá de las garantías. Por consiguiente, excluye una sinceridad en todo momento. El cristiano no negará a Dios ni a la Iglesia incluso si no entiende sus decretos. No dudará de los sacramentos incluso si no le aportan felicidad» [21].

Nuestra respuesta es: aceptamos la verdad de la fe por la confianza que tenemos en la autoridad de Dios. Sabemos que el misterio de Dios y de la persona es siempre infinitamente mayor que nuestra limitada capacidad de comprensión. Pero sabemos, igualmente, que la dedicación profunda a la veracidad es la condición para cualquier crecimiento en la fe y en el conocimiento de fe. Por

consiguiente, no dudaremos jamás en hacer frente, sincera y valerosamente, la enseñanza y la práctica no auténticas.

6. *Fe como historia de la fidelidad y libertad creadoras*

La historia de la libertad y fidelidad creadoras se realiza en la fe y por medio de la fe. En la fe, se recibe la acción salvadora de Dios y se responde a ella. En la fe, el hombre se convierte en coautor de la historia de la salvación; en la fe, la nueva creación se convierte en realidad en nosotros y alrededor de nosotros y espera su realización plena. La historia de la fe es la historia de la alianza de fidelidad. Ésta jamás se limita a ser mera repetición, sino que se abre siempre a nuevos horizontes en el camino que conduce a la Jerusalén celestial. La historia de la esperanza, vigilancia y discernimiento, se fundamenta en la fe, una fe activa en el amor, en la justicia, en la paz. Mediante la fe, se despierta nuestra memoria de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Y la fe introduce nuestra propia historia y la historia del pasado (incluyendo la de los difuntos) en la historia presente de nuestra vida con Dios.

Cuanto mayor sea la intensidad con que experimentamos y vivamos la fe como don inmerecido de Dios y como nuestra respuesta libre, mayor incremento experimentará la libertad religiosa, la libertad de conciencia y la libertad de todas las personas [22]. Por la fe, la opción fundamental alcanza su nivel más elevado de conciencia, de libertad y de vigor. La comunidad de los verdaderos creyentes ofrece las mayores y mejores oportunidades para la reciprocidad de conciencias. Y la forma más sublime de responsabilidad y de corresponsabilidad dimana de la auténtica obediencia a la fe.

En la fe encontramos la verdadera significación de la historia y superamos nuestra crisis de identidad. Aceptamos la historia que ha iniciado Dios en la creación y llevado a su cima en la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. La fe no permite una historicidad superficial que ignore los grandes hechos y eventos históricos, porque, para nosotros, es verdad y realidad decisiva la encarnación del Hijo de Dios, su sufrimiento, muerte y resurección por nosotros y el envío del Espíritu Santo. Por la fe, las promesas se convierten para nosotros en direcciones claras para nuestra historia vital personal, como una parte de la totalidad de la historia de la humanidad [23].

En su revelación, en la demostración de su propia fidelidad a su propio nombre y a su promesa, en su acto creador y en su implicación en los sufrimientos del hombre, Dios hace posible el acto libre, la respuesta fiel del hombre como coactor en la historia de la salvación.

La fe pone de relieve la experiencia personal y comunitaria y la hace fructificar como una parte de la presencia redentora de Cristo [24]. Tanto si los dirigentes de la Iglesia, los teólogos y los fieles lo pretenden como si no, la comprensión y la práctica de la fe tiene repercusiones en la historia y en la sociedad. De ahí que sea sumamente importante centrar la atención en las dimensiones creadoras y solidarias de la fe [25].

B) Las dimensiones de la alianza de fe

1. *Cristo, alianza y mediador de la fe*

La fe cristiana es fe en Cristo, el evangelio viviente, que nos manifiesta al Padre; es fe en el Padre que, por medio de su Hijo unigénito y por el don del Espíritu, nos llama a todos a ser hijos adoptivos, a convertirnos en una sola familia.

Cristo revela el monoteísmo de una forma nueva. Derriba todas las barreras humanas que separan las culturas y las naciones. En él se consuma la relación de alianza entre Dios y su pueblo. «Yo, Yahveh, te he llamado en justicia, te así de la mano, te formé, y te he destinado a ser alianza del pueblo y luz de las naciones» (Is 42,6). En el Dios hombre, Jesucristo, se da una alianza única e indisoluble entre las naturalezas divina y humana. Jesús sabe que este privilegio le permite convertirse en siervo de todas las naciones y reunir a todas las personas en la unidad de adoración del único Dios y Padre. Éste es el núcleo del evangelio de san Juan y del de Pablo.

La vocación a la fe es un llamamiento a la unión profunda con Cristo que reúne en la unidad a todos sus discípulos: «Que todos sean uno como nosotros somos uno... No ruego sólo por éstos, sino también por aquellos que, por medio de su palabra, creerán en mí. Que todos sean uno; como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,11-21). Al igual que la proclamación creíble

del evangelio, también la fe es inseparable de la fraternidad, de la solidaridad de los creyentes en Cristo.

La relación de alianza no es un añadido a la fe; es una componente esencial de la misma. Todas las verdades de fe piden esta fe de alianza y esta moral de alianza. «Poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una es la esperanza a que habéis sido llamados. Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos» (Ef 4,3-6).

Motivo especial de esta fe de alianza es la existencia de «un solo bautismo». Estamos bautizados en Cristo y compartimos su bautismo. Cuando fue bautizado en el Jordán durante una sesión de bautismo general, él se presentó como el siervo que lleva la carga de todos. Es bautizado por el Espíritu para ser alianza del pueblo, solidaridad encarnada. Y en el poder del mismo Espíritu acepta el bautismo en su sangre, sangre de la alianza nueva y eterna. Todos los creyentes participan de su bautismo; por esa participación se hacen uno en Cristo.

2. *Fe en la Iglesia*

La vivencia de nuestra fe como miembros de la Iglesia es una expresión esencial de la dimensión de la alianza. «Creemos en la Iglesia.» Esta expresión no es sinónima de «en Cristo». En Cristo ponemos toda nuestra fe, toda nuestra confianza; él es el único mediador. Pero en Jesucristo y por Jesucristo, la Iglesia desempeña una misión importante en la comunicación de la fe no sólo por medio de la proclamación del evangelio, sino también por medio del testimonio y de la enseñanza ortodoxa.

a) El magisterio de los santos

«Creemos en la comunión de los santos.» Esta afirmación significa, primero, que creemos en el plan y vocación de Dios a una solidaridad de la humanidad a todos los niveles; que todos hemos sido llamados a la fe y a la santidad. Pero significa también que los santos, mediante su fe y su consecuente moral de alianza, son maestros y modelos de fe en Cristo.

La historia demuestra que los que personifican un cargo oficial no siempre son los mejores maestros de la fe. Tampoco lo son siempre los mejores teólogos ni las personas más santas. María, reina de los apóstoles y profetas, es — en mayor grado y de forma más auténtica que los apóstoles — modelo y maestra de nuestra fe. Compartimos con agrado la exultación de Isabel: «¡Feliz tú, que has creído; porque se cumplirán las palabras que te han anunciado de parte del Señor!» (Lc 1,45). Su *magnificat* es el testimonio total de su vida y pone al descubierto las dimensiones principales de la historia de la salvación.

Los santos nos hablan la palabra testimonial de la fe, del amor, de la justicia, de la paz, de la solidaridad que brota de la fe. Los que han llegado a una fe profunda e irradiante se convierten también en maestros de los jerarcas de la Iglesia; estos últimos están obligados a escucharles. María Magdalena no sólo alcanzó la fe en la resurrección antes que los apóstoles, sino que fue enviada a ellos para dar testimonio de esa fe.

Sin duda que, para el oficio de obispos, sacerdotes, diáconos, y demás deberían ser elegidas aquellas personas que sobresalen en la fe, en el conocimiento de fe y en santidad; que destacan en la capacidad para dar testimonio. Deberían ser hombres y mujeres capaces de decir con san Pablo: «He sido yo quien por el Evangelio os engendré en Cristo Jesús. Os ruego, pues, que seáis mis imitadores. Por esto mismo os he enviado a Timoteo, hijo mío querido y fiel en el Señor; él os recordará mis normas de conducta en Cristo, conforme enseño por doquier en todas las Iglesias» (1Cor 4,15-17).

Podremos seguir únicamente el testimonio de fe de aquellos que, a semejanza de Pablo, pueden afirmar: «Seguid mi ejemplo como yo sigo el de Cristo» (1Cor 11,1). La carta a los Hebreos nos llama la atención sobre los sobresalientes ejemplos de fe que podemos seguir y nos advierte: «... No os hagáis indolentes, sino más bien imitadores de aquellos que, mediante la fe y la perseverancia, heredan las promesas» (Heb 6,12). Apunta también a los dirigentes de la comunidad e invita a todos a seguir el ejemplo de la fe de ellos (Heb 13,7). Pablo se siente particularmente feliz cuando llama la atención sobre el ejemplo de fe de algunas comunidades sobresalientes (1Tes 2,14). La Iglesia se convierte en maestra eficaz de la fe sobre todo por medio de las comunidades modélicas en la vida de la fe.

b) Los líderes carismáticos

En diversas ocasiones del Antiguo Testamento vemos que Dios despierta y fortalece la fe por medio de los profetas y de otros guías carismáticos. Ellos interpretan los signos de los tiempos y ayudan al pueblo a descubrir la presencia de Dios en los acontecimientos, en sus esperanzas y angustias. El pueblo de la alianza se encuentra en situación de suma penuria, si Dios no envía profetas o si no es escuchada la voz de éstos, si su fe no es seguida.

De igual manera, la historia de la fe cristiana apunta hacia los grandes guías carismáticos, a los genios religiosos, a los profetas que reúnen discípulos para compartir la fe y para emprender acciones que derivan de la fe. Entre otros, pensamos en los fundadores de las órdenes y congregaciones religiosas, en san Basilio, san Benito, san Francisco de Asís, santo Domingo, san Ignacio, san Alfonso, santa Teresa de Ávila y otros. Pensamos también en los profetas, tales como santa Catalina de Siena, como Martin Luther King, que testimonió la fe llamando a la acción. Pensamos en los sacerdotes y obispos santos que no toleraron la mediocridad de fe y de vida cristiana. Pensamos en el papa Juan que ayudó a los cristianos a descifrar los signos de los tiempos y luchó con denuedo en favor de la unidad y en la exploración de nuevos caminos. Pensamos en los grandes teólogos como Orígenes, san Agustín, santo Tomás de Aquino, Rosmini, el cardenal Newman. Todos ellos llevaron el mensaje de la fe a culturas diversas y combinaron la enseñanza teológica con la santidad y con una gran vigilancia para detectar los signos de los tiempos.

c) La fe de los humildes y la religiosidad popular

Cristo alabó la fe de las personas de humilde condición. «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes, y las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito» (Lc 10,21).

Los que enseñan en la Iglesia, tanto los obispos y presbíteros como los teólogos, han recibido, normalmente, su fe a través de unos padres humildes y por medio de la expresión total de la religiosidad popular, que jamás es perfecta, pero constituye, frecuentemente, una integración verdaderamente vital de la fe y de la vida.

Desdichados aquellos teólogos que aprenden únicamente de los libros y no prestan oído a las personas de condición humilde. «¿Acaso no debe el teólogo gustar de la conversación con las personas? ¿No es verdad que debe comprometerse en la ayuda de las personas para convertirlos en compañeros activos con su lenguaje propio?... La fe que viene por el oído *(fides ex auditu)* exige también escuchar el lenguaje de aquella persona sencilla a la que "le ha sido dado". Es cierto que las personas necesitan de la teología; pero también es cierto que la teología necesita mucho más del mensaje de la gente. Nada puede reemplazar los símbolos y las historias del pueblo»[26].

d) Fidelidad al magisterio

No existe más que un maestro, Cristo. El magisterio de la Iglesia se asienta en Cristo, nunca fuera de él. Jamás deberíamos considerar al papa, a los obispos, así como a los consejeros de éstos y de aquél, fuera del magisterio total que incluye a los santos, a los profetas y a las personas humildes. Los sucesores de Pedro y de los restantes apóstoles son maestros sobresalientes de la fe en la medida en que son discípulos sobresalientes de la fe, son oyentes y aprendices destacados. Tengamos siempre presente que se encontrarán en la adecuada longitud de onda del evangelio cuando estén tratando de llevarlo a la práctica.

Los clamorosos conflictos de conciencia de numerosos teólogos y de seglares — recordemos el caso de la encíclica *Humanae Vitae* — el conflicto mucho más sorprendente de san Pablo con san Pedro en Antioquía (Gál 2,11-14), las reacciones opresivas de altas jerarquías eclesiásticas contra Tomás de Aquino y contra otros grandes teólogos de siglos pasados y de nuestro tiempo son parte y parcela de la Iglesia peregrina. Con todo, no debemos caer en la equivocación de pensar que estos conflictos y luchas son un estado normal de las relaciones intraeclesiásticas. La realidad normal es que todos, teólogos y seglares, nos aprovechamos del magisterio oficial, de la fe de las personas sencillas y de la tarea dura de los teólogos dedicados y creadores.

El magisterio de la Iglesia honra la conciencia recta del creyente incluso cuando éste tiene dificultades para captar la significación

de una doctrina o cuando pone en entredicho la validez de doctrinas situadas fuera del campo de la infalibilidad. La finalidad del magisterio es iluminar la conciencia y proteger su sinceridad. «La conciencia del fiel da crédito al magisterio puesto que, debido a su competencia, éste debe estar siempre abierto a la palabra de la verdad. Dado que la conciencia tiene derecho a decidir de acuerdo con sus propios conocimientos y convicciones, tiene derecho a ser iluminada» [27].

El sucesor de Pedro, igual que cualquier otro fiel, sabe lo que tan atinadamente expresó el cardenal Newman: «La conciencia es el vicario original de Cristo» [28]. Por consiguiente, es preciso entender el ejercicio del magisterio dentro del campo de la reciprocidad de conciencias. El adoctrinamiento auténtico es totalmente pastoral y, por consiguiente, empleará en todo momento y lugar los medios más apropiados para llegar hasta la fe y la conciencia de las personas a las que debe servir. Se pondrá sumo cuidado en que puedan comprender concretamente «que el magisterio se considera a sí mismo órgano y función de la Iglesia como totalidad y que pretende no sólo ofrecer una doctrina a la persona, sino, además, ponerle en contacto con la realidad de la salvación misma y con su poder salvador» [29].

Sabemos, además, que la Iglesia es peregrina y, por consiguiente, debe buscar constantemente un conocimiento mejor y una expresión más vital de la verdad de la salvación; que está siempre necesitada de una conversión más profunda a la verdad. Por otra parte, tenemos fe en que Cristo protegerá a su Iglesia para que no abandone totalmente la verdad. A través de la asistencia del Espíritu Santo, Cristo garantiza la indefectibilidad básica de la Iglesia, su infalibilidad no sólo en los momentos decisivos solemnes, sino en el carácter prevalente de su fe. En consecuencia, el creyente católico tiene motivos suficientes para confiar en que jamás se verá ante el dilema de «o salir de la verdad de Cristo o ser radicalmente desobediente a la autoridad de la Iglesia hasta el punto de negar o rechazar la autoridad concreta de ésta» [30].

Solamente aquellos que separan en su mente el magisterio de sus obispos o del papa del magisterio total de la comunión de los santos, de los profetas y de las personas humildes se sentirán tentados a separarse de la Iglesia cuando se enfrenten con algún escándalo provocado por algún jerarca o topen con doctrinas presentadas de forma inadecuada. Tal vez la docilidad agradecida hacia el magisterio de los sucesores de Pedro y de los restantes apóstoles —combinada con un sentido de discernimiento altamente desarrollado— lleve a conflictos en determinados momentos. Pero en ningún caso, estos conflictos pondrán en peligro la conciencia ni la fe de la alianza, si todas las personas están plenamente dedicadas a Cristo, a su evangelio, al servicio de su pueblo. Al conflicto le corresponde un papel auténtico y puede ser beneficioso sólo en el marco de una búsqueda solidaria de una mejor comprensión de la verdad salvadora.

3. *La dimensión de la alianza de fe de los no cristianos y la fe implícita*

Tanto la fe como la salvación son realidades de la alianza en las dimensiones vertical y horizontal. Toda persona que cree en un solo Dios, creador y Señor de todos, sabrá infaliblemente que nadie puede explotar a otra persona, que ningún grupo puede presionar a otro. Cuando la fe o la exposición de las concepciones sobre la conciencia no alcanza esta visión y decisión, existen serios motivos para dudar que se dé una fe implícita o explícita como opción fundamental a favor de Dios y del bien.

Existieron unos tiempos, sin embargo, en los que los habitantes de un lugar conocieron únicamente a sus vecinos más cercanos como pertenecientes a su mismo clan. Incluso en momentos posteriores de la historia, la solidaridad parece, a veces, limitada a una tribu o a una nación. Efectivamente, puede darse el caso de personas tan orgullosas de su propia justicia que miren con arrogancia a los demás por encima del hombro como no pertenecientes a la misma especie humana. En tales entornos podría darse el caso de que personas individuales —aun creyendo en Dios o haciendo una opción fundamental a favor del bien tal como éste es expresado en la «regla de oro» —no llegue a alcanzar la universalidad inherente a la fe en un solo Dios, creador de todo.

Si, con todo, algunos cristianos sinceros no alcanzan esta universalidad, esta dimensión de alianza de la fe y de opción fundamental, tendremos que anotarlo como señal chocante de la debilidad de la comunidad de fe y como carencia de un espíritu profético que debería despertar la conciencia de todos los creyentes.

Cuando la fe cristiana sea fuerte y profunda, tendremos una Iglesia viviente. Allí donde el monoteísmo sea una opción fundamental de personas o grupos —aunque sea fuera del marco de la

comunidad cristiana— existirá un fuerte compromiso con la solidaridad universal. Cuanto mayor sea el compromiso de fe y de moral manifestado fuera de la Iglesia en la línea de la solidaridad universal, más próximo se encuentra a la fe de alianza[31].

La solidaridad universal y el respeto a cada una de las personas crea el medio divino en el que pueden existir los individuos y los grupos como sujetos delante de Dios, como actores en la única historia de la humanidad[32]. En una sociedad secular como la nuestra, se reconocerá y honrará el sentido de lo sagrado en la medida en que lleve a la experiencia del carácter sagrado de cada persona en el cuadro de la única familia humana. Ésta es una cuestión fundamental para el cristiano, para las comunidades cristianas y para las sociedades seculares. Los que pretenden ser personas y actores en el escenario de la única historia humana y niegan a Dios rehusando reconocer la dignidad de otras personas o ignorando la solidaridad humana, serán desenmascarados por aquellos otros que han hecho una opción fundamental auténtica por una fraternidad humana total y por el respeto de la dignidad de cada individuo.

C) Los sacramentos de la fe

1. *La Iglesia como sacramento primordial de la fe*

Mediante su unión con Cristo y la aceptación fiel de su misión, la Iglesia es y puede convertirse cada día más en un gran sacramento de fe. Todo lo que ella es y tiene, todas sus dimensiones y estructuras, deberían manifestar al mundo su fe en Cristo; tendrían que despertar y vigorizar la fe de todos. Será sacramento de fe, si toda su vida se convierte en un signo visible, grande y eficaz, de unión con Dios y, al mismo tiempo, de unidad del género humano[33].

Cristo —que es el sacramento de salvación— extiende su sacramentalidad a la Iglesia, enviándola, como él fue enviado por el Padre, para hacer visible su amor que todo lo abarca, y su evangelio y, de esta manera, dar a conocer a Dios como el Padre de todo.

Pienso que la Iglesia como mejor puede entenderse a sí misma es con el modelo sacramental[34]. Éste incluye e informa los restantes modelos entre los que podemos enumerar el de la Iglesia sierva, la Iglesia peregrina, la comunidad reunida por el Espíritu

Santo. Este punto de vista confiere a la Iglesia su propio significado como institución, comprobando si revela o no a Cristo y su evangelio, y convoca a la unidad y a la paz por medio de sus estructuras institucionales. La Iglesia tiene por misión ayudar a cada creyente y a cada comunidad para que se conviertan cada día más en imagen y semejanza de Dios, en evangelio viviente, en signo eficaz de fe en el Padre de todo, en el único Señor, Jesucristo, y en el Espíritu Santo, que crea la unidad por medio de la abundante diversidad de sus dones.

2. *Los signos privilegiados de fe*

Los siete sacramentos no monopolizan la sacramentalidad. Mas bien están destinados a abrir los ojos de los creyentes a todos los signos de la acción de Dios y de su presencia activa que llama a todas las personas a la fe salvadora. Con todo, los sacramentos son signos privilegiados, instituidos por Dios como signos eficaces de gracia y de fe[35]. Son signos de la alianza sellada con la sangre del Redentor. Como signos de fe, nos llaman e introducen cada vez más en esta alianza que existe dentro de la comunidad de fe. En los sacramentos, Dios nos habla en la comunidad de la alianza con palabras, con signos y con todos los dones que nos concede gratuitamente. A través de todos ellos pone de manifiesto la alianza que nos ofrece. Cuando recibimos los signos de la alianza de Cristo con la iglesia, participamos de la fe del pueblo de la alianza en Cristo y a través de él.

La idea bíblica de alianza y la continuada experiencia vital que aporta la liturgia instruyen al creyente sobre la verdadera naturaleza de la vida cristiana. Como aparece expresado en los signos privilegiados de la fe, la vida cristiana es un diálogo plenamente personal y, al mismo tiempo, plenamente comunitario.

Los signos cargados de gracia de la alianza (los sacramentos) nos convocan a reunirnos en la comunidad eclesial de manera que todos nosotros, por medio de la fe, podamos ser una llamada para que todas las personas se reúnan en la unidad delante de Dios. Por su misma esencia, la liturgia nos enseña que no existe oposición entre el aspecto fundamental sociocomunitario de la salvación y el verdadero personalismo de la fe. Nos convertimos en personas ante Dios y en la alianza por medio de nuestra capacidad para escuchar y para responder en Cristo y en su Iglesia.

El diálogo de alianza en la liturgia, diálogo de fe y de amor que adora, es una profunda expresión de la singularidad de cada persona. Con todo, la fe y la profundidad de la identidad de cada persona dependen de la reciprocidad de conciencias en la fe, en la esperanza y en el amor. El diálogo de fe, tal como es expresado y fomentado por la liturgia, se sitúa en la dimensión «nosotros vosotros yo». Somos personas delante de Dios en, por medio de la comunidad y con vistas a ella.

La liturgia es una de las escuelas privilegiadas de estas verdades. Si la despreciamos voluntariamente, tenemos pocas posibilidades y probabilidades de aprender las componentes fundamentales de la vida cristiana. No olvidemos que, en la intención de Cristo, la eucaristía y los restantes sacramentos son fuentes privilegiadas de crecimiento en la fe y en el amor indiviso, en la justicia y en la paz. Y todas estas virtudes son fruto de la fe genuina.

San Agustín ha recogido lo más valioso de la tradición sobre esta dimensión de alianza de la fe tal como la experimentamos en los sacramentos de la fe. «"El pan que yo os daré es mi carne para la vida del mundo." Los fieles conocen el cuerpo de Cristo si no desdeñan ser cuerpo de Cristo. Que se hagan cuerpo de Cristo si desean vivir del Espíritu de Cristo. Sólo el cuerpo de Cristo vive del Espíritu de Cristo... Mi cuerpo ciertamente saca vida de mi espíritu. ¿No deseas también tú sacar vida del Espíritu de Cristo? Incorpórate al cuerpo de Cristo... En consecuencia, cuando el apóstol Pablo nos presenta este pan dice: "Porque es un solo pan, somos, aunque muchos, un solo cuerpo" (1Cor 10,17). ¡Oh sacramento de piedad! ¡Oh signo de unidad! ¡Oh lazo de amor! Todo el que desee vivir, tiene que vivir de ahí, de ahí tiene que sacar vida. Acércate, cree, no te separes de ningún miembro, no seas un miembro gangrenoso merecedor de amputación; no seas miembro deforme de quien el cuerpo se avergüence, sino miembro bien formado, ajustado, sano; no te despegues del cuerpo» [36].

3. *Salvación por medio de la fe y de los sacramentos*

En repetidas ocasiones, en el pasado, las comunidades reformadas acusaron a la Iglesia católica de favorecer el sacramentalismo en detrimento de la preeminencia de la fe. El concilio Vaticano II, siguiendo la auténtica tradición de la catolicidad, excluye —por medio de una liturgia reformada de los signos de la fe— cualquier

tipo de ritualismo opuesto a la fe. Profesamos con igual firmeza que las iglesias reformadas que somos salvados por la fe. Pero la fe apunta a Cristo, el signo visible de la reconciliación. Somos salvados no como individuos independientes, sino como miembros de una comunidad de fe. En consecuencia, podemos afirmar que somos salvados por medio de la fe y por medio de los sacramentos de la fe. Cuando nos referimos a los sacramentos en particular, podemos decir que somos salvados por medio de la fe y de los sacramentos, pero más por medio de la fe. Santo Tomás de Aquino enseña: «Somos salvados por medio de la fe en Cristo que nació y sufrió; los sacramentos, en consecuencia, son signos que dan testimonio de la fe por la que la persona alcanza la justificación» [37].

Es absolutamente imprescindible contemplar los sacramentos en la perspectiva de la fe. «No sólo presuponen la fe, sino que la alimentan, la vigorizan y la expresan a través de las palabras y de los signos. Por esta razón los llamamos sacramentos de la fe» [38]. La Palabra encarnada de Dios es el centro de las celebraciones sacramentales. En efecto, los sacramentos son signos/palabras de Cristo; es él quien habla cuando se leen las Sagradas Escrituras en la Iglesia [39].

La fe es también una realidad sacramental. Jamás deberíamos caer en la equivocación de interpretarla como la pura adhesión intelectual a un catálogo de creencias. Su eficacia salvadora proviene únicamente de Cristo, que es el sacramento. En las palabras y en los signos sacramentales, Cristo mismo nos da la seguridad de que vino para nosotros, que murió y fue resucitado para nosotros y que envía al Espíritu Santo para que nos santifique. Por sus sacramentos en la comunidad de fe y por la luz de su gracia confiere la experiencia —tanto a nuestra voluntad como a nuestra inteligencia, a nuestro corazón y a nuestra mente— de que nos salvan los misterios de salvación, que nos reúnen en su amor si nos abrimos lealmente a ellos en la fe. Y por medio de la fe nos convierte en signos de su presencia salvadora para el mundo.

Los sacramentos son eventos salvadores únicamente para los que creen y desean incrementar su fe. Para los incrédulos y para los que no sienten deseo alguno de la gracia de la fe, los sacramentos son ritos vacíos de todo contenido. Si estas personas que no creen reciben los sacramentos, emplean los signos sagrados para la mentira. Menosprecian la fe que tiene a Dios como testigo. Las personas cuya opción fundamental contradice la fe y se acercan

a los sacramentos sin el firme propósito de vivir en consonancia con la fe, reciben los sacramentos infructuosamente.

Los que reciben los sacramentos con espíritu de fe y con deseo de incrementarla —esto incluye el deseo de producir fruto en el amor y en la justicia— son justificados por la fe que Dios mismo ha despertado y lleva a un estadio de vida más perfecto por medio de estos signos y símbolos sagrados. Estas personas entran en una comunión más profunda con la Iglesia, con la comunidad de fe. Cuanto más fervientemente celebre la comunidad eclesial los signos de la fe, tanto más fervorosa será la profesión de fe de cada uno de los participantes. Por otra parte, la profesión de fe del individuo, tanto en la liturgia como en la vida diaria, no será fructífera o agradable a Dios si no va acompañada del deseo de vivir en solidaridad salvífica con la fe de toda la Iglesia.

La fecundidad de los sacramentos en la vida cristiana depende, sobre todo, del agradecimiento. Los sacramentos hacen visible de forma particularmente expresiva que la salvación por la fe es un don libérrimo de Dios; es la aceptación agradecida y gozosa de la autorrevelación amorosa de Dios y de su poder salvador.

Aunque cada uno es salvado por su fe, ésta es siempre participación de la fe de la Iglesia. La Iglesia universal es actualizada para el creyente en la iglesia local. Ésta despierta y sostiene la fe de los miembros individuales. Es cierto que la Iglesia no puede disponer a su antojo de la gracia de Dios; igualmente, es verdad que Dios la distribuye donde quiere y cuando lo desea. Con todo, tanto la Iglesia local como la universal contribuyen a la disposición de cada persona de acuerdo con su grado de fe. Por consiguiente, depende mucho de la calidad de la fe de la comunidad celebrante y del sacerdote, de la calidad de la celebración como expresión visible de fe y de amor. El origen de muchas defecciones está en la participación en las celebraciones sacramentales de manera desganada, formalista, carente de fe y de caridad, aunque se observen todas las rúbricas y las demás condiciones necesarias para la «validez».

El evangelio enseña con igual insistencia el poder regenerador de la fe y de los sacramentos: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca del agua y de Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5); «el que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él» (Jn 6,56).

A la fe se le reconoce idéntico poder salvador: «Pero a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre» (Jn 1,12). «Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, para que todo el que crea tenga por él vida eterna» (Jn 3, 14-15).

Jamás deberá separarse estos dos aspectos de la única realidad de la fe: la fe en su poder interior y *el don de la fe que se hace visible en los sacramentos.* «Se resuelve fácilmente el problema si se distinguen las dos líneas maestras de la teología de Juan, la del don y la de su aceptación. La perspectiva del don se extiende a todas las disposiciones providenciales que el Espíritu ha dado al mundo, comprende el misterio de la encarnación y el de la redención. El sacramento del bautismo está inscrito en su prolongación, pero confrontado con el don, el individuo permanece libre en sus decisiones. Para aceptar el don necesita creer en el Donante, en virtud de una gracia interior, que es ya un don, pero inicial, ordenado a otro don mayor» [40].

Tenemos razones especiales para alabar a Dios por habernos dado signos visibles, tangibles, de sus dones; esos signos se corresponden con nuestra naturaleza humana y con la realidad de la Palabra encarnada. «Cuando la Palabra pronuncia el don de gracia en forma de acto sacramental, la obediencia de la fe es aceptación del don gratuito que se hace visible en los sacramentos» [41].

Una moral sacramental genuina y dinámica nos abre a nuevos y radiantes horizontes, a una visión sacramental de todas las obras de Dios, de los signos de los tiempos, a las oportunidades concretas del *kairos.* Una espiritualidad sacramental crea un recuerdo agradecido y una aceptación confiada de los dones de Dios en generosa correspondencia con las necesidades de nuestros prójimos.

4. *Salvación por la fe y bautismo de los niños*

Con gran reconocimiento, los israelitas celebraban la circuncisión de sus hijos como acción de gracias por el don de la alianza. El signo de la circuncisión debería despertarles constantemente el recuerdo agradecido de la liberación y de la alianza y llevarles a la alabanza de Dios por sus bondades. Dios dice a Abraham: «Y estableceré mi alianza entre nosotros dos, y con tu descendencia después de ti, de generación en generación: una alianza eterna de ser yo tu Dios y el de tu posteridad... Ésta es mi alianza, que habéis de guardar, entre mí y vosotros —también tu posteridad—: Todo varón de entre vosotros será circuncidado... Y eso será la señal de la alianza entre mí y vosotros» (Gén 17,1-11).

El bautismo de los niños, celebrado como acción de gracias por la alianza, es todavía más un signo de la fe del pueblo y garantía de participar en esta fe con los descendientes.

Sin embargo, en nuestros días, una comprensión más personalista de la fe y de los sacramentos de la fe y el caer en la cuenta de que, cuando Cristo habla de conversión y bautismo piensa primeramente en los adultos, ha llevado a la teología a nuevas reflexiones. Karl Barth fue uno de los primeros, entre los grandes teólogos, en manifestar serias dudas sobre el bautismo de los niños. Cayó en la cuenta de que esta «mala costumbre» separaba el bautismo del acto de fe personal y de la llamada a la conversión [42]. Las prolongadas discusiones han encontrado una respuesta equilibrada en uno de los teólogos luteranos más sobresalientes, Edmund Schlinck [43]. Apoyándose en las Sagradas Escrituras y en la tradición, se declara favorable al bautismo de los niños, pero con discernimiento.

A continuación presentamos los argumentos que suelen esgrimirse en contra del bautismo de los niños:

a) El bautismo de los niños tiene sentido como acción de gracias por la gracia libérrima de Dios. En cambio, resulta sumamente difícil ver cómo puede expresar la fe del que recibe el bautismo. Vivimos en una época en la que el cristianismo no es algo compacto como en tiempos anteriores. Por el contrario, entramos en una época de cristiandad por elección personal libre. Con demasiada frecuencia se lleva a los niños para que reciban el bautismo, pero se carece de la voluntad de educarlos cristianamente en la fe. Por consiguiente, no se da un catecumenado postbautismal ni la afirmación personal de la fe.

b) Frecuentemente se justificó el bautismo de los niños por la teoría del limbo. Esta teoría parecía excluir de la redención a todos los niños inocentes que, sin culpa personal, morían privados del bautismo. Difícilmente podemos reconciliar esta teoría con la voluntad salvífica de Dios, manifestada en la verdad de que Cristo ha muerto por todos. Lleva a un pesimismo chocante, como si el primer pecado cometido por Adán tuviera más fuerza que la redención realizada por Cristo. «Pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia, a fin de que, como el pecado reinó para la muerte, así también la gracia, en virtud de la justicia, reine para vida eterna por Jesucristo nuestro Señor (Rom 5,20-21).

Con todo, el bautismo de los niños no se apoya ni depende de

la teoría, insostenible, del limbo ni de las afirmaciones de que todos los niños no bautizados (o no circuncidados antes de la venida de Cristo) serán mantenidos lejos de la vida con Dios. Existen buenas razones teológicas y pedagógicas para continuar administrando el bautismo a los niños. Naturalmente, deberá realizarse dentro de determinadas circunstancias o condiciones que tenderán a ayudar a la gente de nuestros días a percibir su verdadera significación.

1) Normalmente, la celebración del bautismo de los niños debería tener lugar como una celebración comunitaria del crecimiento de la familia y de la comunidad parroquial. Es una celebración de acción de gracias por la vida del niño y, principalmente, por el don de la vida eterna, prometida a él. El bautismo celebra la alianza y la activa *pertenencia* a ella; se alaba la voluntad salvífica de Dios que a nadie excluye y se le rinde acción de gracias por la gracia especial concedida a este niño, al haber nacido en una comunidad de creyentes. Los que participan en esta celebración deberían expresar su compromiso renovado para compartir el gozo y el conocimiento de su fe con el niño, cuando éste se haga adulto.

2) El bautismo del niño no debería ser considerado como un momento aislado, sino como un punto cronológico intenso y privilegiado en la serie de desarrollos en que el niño bautizado recibe gradualmente y responde a la buena nueva de la magnanimidad de Dios. Debería concebirse toda la educación a la luz y en la perspectiva del bautismo como sacramento de fe que llama a la concienciación y al crecimiento en la fe. Esta catequesis debería ser particularmente intensa en la preparación para los sacramentos de la confirmación, de la eucaristía y del matrimonio. La confirmación debería ser impartida únicamente a los que están seriamente dispuestos a llevar una vida testimonial.

3) Fuera de los casos de amenaza de muerte, de peligro inminente de muerte, debería rechazarse firmemente del bautismo a aquellos niños que no están insertados en modo alguno en una comunidad de fe. La legislación oficial de la Iglesia prohíbe que una persona sea bautizada si existe la seguridad de que no dispondrá de una catequesis postbautismal. Con todo, no debería negarse la administración del bautismo si su recepción crea más posibilidades de que el niño entre, eventualmente, en contacto con la Iglesia

y sea evangelizado. La fe de los padres y de la familia es el criterio fundamental pero no el único. Incluso si los padres no son dignos de confianza como pilares de la fe, puede existir una comunidad de fe viva en la que pueda ser integrado el niño con el asentimiento de los padres que piden el bautismo para su niño. Cuanto menos fuerte sea la solidaridad de salvación en la comunidad local, menos viva será la liturgia, la expresión de la fe y la alabanza de Dios; en tales circunstancias será menos justificado dar el sacramento del bautismo a los niños cuyos padres no son capaces o no quieren educar al niño en la fe.

D) Ortodoxia y ortopraxis

1. *Ortodoxia verdadera*

La fe cristiana no es adherirse a una filosofía o a un sistema de ideas. Dios no emplea únicamente las palabras para llevar a cabo la revelación de sí mismo. Su palabra es acción. Se revela, nos da participación en su vida y nos llama a comprometernos totalmente con él. Es su acción hecha inteligible.

En la fe cristiana es fundamental lo que Dios es y lo que él realiza por medio de su palabra omnipotente, el testimonio que da Cristo a través de su vida y de su muerte. Por consiguiente, tenemos motivos para hablar de la primacía de la práctica. Con todo, debemos precisar e insistir en que una práctica inteligente será aquella que se encuentre inseparablemente unida a la aceptación y dedicación a él, que es la verdad, pero la verdad que respira amor. «La fe es la respuesta global de la persona a Dios y se despliega a lo largo de toda la existencia. La esperanza, el amor y la práctica cristiana no son realmente consecuencias de la fe; son una parte constitutiva de ella» [44].

Si la fe es realmente salvadora jamás se reducirá a mero asentimiento intelectual. No podemos responder con meras ideas o desnudas palabras a la gratuidad de la fe como acción salvadora. «Así, pues, todo el que oiga estas palabras mías y las ponga en práctica, será como el hombre prudente que edificó su casa sobre roca» (Mt 7,24). Al final, serán llamados bienaventurados los que actuaron en consonancia con el mensaje principal del amor; con el mensaje que proclama que Dios es amor y desea que participemos activamente de su amor. Puesto que su amor es gratuito

incluso para aquellos que no lo merecen, serán verdaderamente ortodoxas aquellas personas que aman a aquellos de quienes no pueden recibir recompensa por el amor que les muestran (cf. Mt 25,31-46) «Quien no ama no ha conocido a Dios» (1Jn 4,8). Éstos son incapaces de enseñar ortodoxia en el auténtico sentido de la palabra.

El mensaje de salvación traído por la palabra, por la vida, muerte y resurrección de Cristo resulta desarraigado e irritante para el pecador que vive en su propia justificación o en la superficialidad. El mensaje del reino de Dios encierra en su núcleo la posibilidad y la obligación de la conversión. Es una historia de éxodo. La teología cristiana es narrativa en un sentido muy profundo. Es una historia que nos concierne; podemos calificarla de verdadera en la medida en que unimos nuestra historia a la fe de Cristo. «La práctica del seguimiento de Cristo pertenece constitutivamente a la cristología» [45].

Una fe que recuerde la historia de la pasión de Cristo y la victoria de su amor estará envuelta totalmente en la historia del sufrimiento y en la lucha por la justicia y por la paz. En esa historia, la fe da sentido al sufrimiento y lo transforma luchando contra todo sufrimiento inútil o carente de sentido. Los que, en la fe, se alegran de la libertad recibida de Cristo recordarán el precio pagado por éste; ningún precio será considerado demasiado alto a cambio de la ortodoxia. Es decir, por la ortodoxia que implica ortopraxis como nota esencial.

La fe tiene un contenido, un mensaje que es universal. Con todo, el único camino por el que puede accederse a este mensaje es el conocimiento amoroso, el conocimiento de los que están implicados en el seguimiento de Cristo. La celebración de los sacramentos de fe incluye, inseparablemente, la misión de testimoniar su recuerdo con nuestra propia vida. La fe del cristiano es una práctica liberadora, una práctica de fidelidad y de libertad creativas en la historia y en la sociedad, en una esperanza solidaria que incluye la vida y la muerte y especialmente a aquellos a los que el mundo autosuficiente parece olvidar.

Todos los conceptos clave de la fe cristiana, tales como fe, justicia *(dikaiosyne)*, amor redimido y redentor *(agape)*, paz *(shalom)*, reconciliación *(katallaghe)* tienen una nota en común; son dones libérrimos del Padre, recibidos agradecidamente sólo por los que aceptan su carácter solidario de ser del Padre *con vistas a las necesidades de todos.*

La crisis por la que atraviesa actualmente la fe no es de carácter cognoscitivo o intelectual; es, más bien, consecuencia de un intelectualismo que separó una colección de doctrinas bajo el nombre de ortodoxia, al tiempo que olvidaba o incluso negaba que no puede hablarse de la fe, que no puede darse testimonio de ella sin una implicación personal, sin un compromiso diario y comunitario en la vida de cada momento y en las instituciones, en las estructuras, en las costumbres de la vida social y eclesial.

2. *Heterodoxia flagrante*

Heterodoxia o herejía es el acercamiento selectivo a la verdad revelada por Dios. Por consiguiente, es una carencia de veracidad. Heterodoxia significa sostener o enseñar doctrinas que contradicen el criterio de la fe. Significa hacer elecciones arbitrarias en materia de doctrina. La arrogancia intelectual es el caso típico de herejía. El hereje confía más en su propio entendimiento que en la absoluta fiabilidad de la revelación de Dios y en la comunidad de fe. Las dificultades intelectuales no conducen al pecado mientras el creyente se someta a la autoridad de Dios y reconozca ante Dios que sus misterios son siempre infinitamente mayores que nuestra capacidad intelectual y que todos nuestros pensamientos.

Frecuentemente, la herejía es una forma trastornada de escapar del compromiso de la fe a un terreno en el que embriagan las discusiones sobre palabras y conceptos. La primera carta a Timoteo describe atinadamente este tipo de herejía. Al hereje se le califica allí de orgulloso ignorante. «Está cegado por el orgullo y no sabe nada; sino que padece la enfermedad de las disputas y contiendas de palabras, de donde proceden las envidias, discordias, maledicencias, sospechas malignas, discusiones sin fin, propias de gentes que tienen la inteligencia corrompida, que están privadas de la verdad y que piensan que la piedad es un negocio» (1Tim 6,4-5). La segunda carta a Timoteo desenmascara aún con mayor precisión la herejía de la superficial ortodoxia intelectual. «Esto has de enseñar; y conjura en presencia de Dios que se eviten las discusiones de palabras, que no sirven para nada, si no es para perdición de los oyentes» (2Tim 2,14).

La heterodoxia jamás queda confinada a meros errores intelectuales. Está enraizada en una actitud herética. No se tiene a Dios como el bien supremo, no se le ama con todo el corazón. Algún

otro valor ocupa el primer lugar de preferencia. Tal vez una persona que necesita hacer carrera diplomática en el servicio eclesiástico o alcanzar posiciones que le permitan ejercer gran influencia hará un despliegue ostentoso de ortodoxia. Pero si, cuando habla, piensa y actúa, pone en primer plano sus intereses personales, entonces, por más atención que preste a los temas religiosos o a las cuestiones de ortodoxia doctrinal, no verá más que lo que le permitan sus intereses personales. No está comprometido con la verdad, ni busca al Dios de la verdad. Es selectivo en una forma existencial verdaderamente peligrosa. Y de seguro que mantendrá oculta esta verdadera tendencia a su conciencia superficial. Distorsiona la profundidad de su conciencia por medio de la represión, negándose a ver el motivo que le lleva a esta visión falseada.

Originados por intereses políticos, han surgido en nuestros días determinados movimientos tradicionalistas para mantener el *status quo,* para mantener privilegios heredados. En consecuencia, se declaran contrarios a cualquier tipo de cambio, ya sea en la liturgia, en la catequesis o en la predicación. Se agarran a las palabras. De nada servirá mantener discusiones con ellos mientras no caigan en la cuenta de la profunda desviación existencial en la que se hallan. Las actitudes fanáticas o escrupulosas frente a las fórmulas aparecen a primera vista como ortodoxia, pero se trata de heterodoxia lisa y llana, si todas esas discusiones, palabrerías y despliegues de obediencia están al servicio de los ídolos, de bienes extraños. Es posible que la heterodoxia de que hablamos adopte formas de la ortodoxia más intolerante, que lleve a la inquisición, a la persecución, a la tortura de los que piensan de manera diferente, especialmente de aquellos que, por la autenticidad de su fe y de su vida, lastiman la mala conciencia de estas personas. Los que se niegan a aceptar la llamada a la reforma social y eclesiástica perseguirán a los santos en beneficio de formulaciones aparentemente ortodoxas; en el fondo, sin embargo, la razón verdadera será la reacción negativa a la llamada que se les hace a la conversión y a la reforma.

3. *Ortodoxia heterodoxa*

Mientras que el compromiso personal (opción fundamental) en la fe no esté firmemente enraizado y no haya transformado las disposiciones, cabe el peligro —y de hecho se da— de que exis-

tan y convivan todo tipo de mezclas entre un interés y preocupación genuinos por la fe recta y peligrosas actitudes selectivas. La ortodoxia inicial o básica estará sombreada en muchos puntos por la heterodoxia, al menos en el plano existencial, mientras la opción fundamental ponga de manifiesto tendencias abortivas, por ejemplo, falta de disposición para mantener una conversión permanente o para realizar una acción solidaria.

J.B. Metz habla de «inocencia engañosa» respecto de aquellos maestros que olvidan, con mayor o menor conciencia, las dimensiones sociales y comunitarias de las formulaciones doctrinales [46]. Estos teólogos o jerarcas tienden a hablar de la «verdad en sí misma», a la vez que proponen formulaciones doctrinales y promueven estructuras eclesiales que, de alguna manera, «sirven a Dios y al diablo». Es muy posible que se trate de la verdad de la clase dirigente, de la verdad de un clero en connivencia con la alta nobleza, de los planteamientos burgueses de la verdad. O tal vez nos encontremos frente a una media verdad de un intelectualismo que denota una carencia total de compromiso con la verdad.

No hablamos en este momento de la hipocresía lisa y llana; tampoco nos referimos a la total falta de voluntad para convertirse. Apuntamos a la falta de autenticidad de la fe, porque, junto a la opción fundamental a favor de Dios —aún no plenamente consolidada—, se dan todavía tendencias y disposiciones malas que pueden ser más o menos peligrosas y minar gradualmente el compromiso en la fe. Elegir la mediocridad en temas de religión y de moral produce una extraña mezcla de verdadera ortodoxia y unas tendencias más o menos ocultas que pueden llevar a alguna de las formas de heterodoxia declarada [47].

Determinadas formas de teología apologética, la fe autodefensiva, que rehúsa aceptar el reto que le plantean las conciencias de los otros, el ejercicio más o menos fútil de pruebas cuando está ausente el sentido de Dios, porque no existe amor ni interés genuino por el reino de Dios pueden constituir ramas especiales de la ortodoxia heterodoxa. Puede existir una manera de probar la existencia de Dios por vías intelectualistas totalmente desconocedoras de toda experiencia de Dios en la historia y en la sociedad [48]. Todo ello puede llevar a que las personas se alejen en masa de la Iglesia o de otras religiones. En efecto, se darán cuenta perfectamente de que las doctrinas que se les ofrecen nada tienen que ver con la vida. Esos maestros racionalistas no les ayudan a encontrar la integración de fe y vida.

4. *El pecado de apostasía*

El *Código de derecho canónico* define la apostasía de la manera siguiente: «Si alguien, después de haber recibido el bautismo, se separa totalmente de la fe cristiana, es un apóstata» (canon 1325, § 2). Si tenemos en cuenta que muchos han sido bautizados pero jamás recibieron el mensaje de la salvación, ni el testimonio de la fe, que no han sido verdaderos creyentes, sentiremos la necesidad de mostrarnos precavidos en este terreno. Únicamente se comete pecado de apostasía cuando uno tuvo —por medio del bautismo y de la evangelización— la oportunidad real de llegar a la fe y fue creyente y, no obstante, se alejó totalmente de la fe cristiana. Si fue bautizado y evangelizado y, por culpa personal, no hizo una opción fundamental a favor de la fe, en tal caso deberíamos hablar de pecado de infidelidad y no de apostasía.

El concilio Vaticano I enseña que Dios concede gracia que ayuda a los que se encuentran en el error «para que lleguen al conocimiento de la verdad (1Tim 2,4), que confirma con su gracia a los que han venido de las tinieblas a su luz maravillosa (1Pe 2,9), para que perseveren en esa luz, que Dios no abandona a nadie si antes no es abandonado». La conclusión categórica dice: «Si alguien afirma que la condición de los creyentes y la de los que no han llegado a la única fe verdadera es la misma, de forma que un católico podría tener razones justas para dudar de la fe que aceptó bajo el magisterio de la Iglesia y de suspender el asentimiento hasta que obtenga una demostración científica de la credibilidad y de la verdad de la fe, sea anatema» [49].

El texto incluye la herejía y la apostasía. Se discute si el concilio desea afirmar únicamente que nadie puede tener objetivamente motivos sanos para abandonar la fe católica o que, subjetivamente, existe siempre falta personal grave en ello. La enseñanza directa del concilio es evidente: que la persona que ha recibido la fe, vive en la comunidad católica de fe y es instruida sólidamente, se encuentra en una situación diferente que otros cuya inteligencia, corazón y voluntad jamás han sido alcanzados por la fe. Incluso si defendemos que el concilio Vaticano I habla también de la culpabilidad subjetiva de los que abandonan la Iglesia, deberemos tener presente que jamás compete a los seres humanos juzgar a nuestros semejantes. Jamás sabremos nosotros si estuvieron suficientemente informados o instruidos o si hicieron un acto genuino

de fe (en el sentido de una opción fundamental). Aun en el caso de que se encontraran implicados en una situación de pecado, no sabríamos si se trata directamente de pecado contra la fe. Probablemente, antes de que una persona abandone la Iglesia o niegue su fe habrá manchado su conciencia y oscurecido su visión de la verdad mediante otros pecados no opuestos directamente a la fe.

Los que han abandonado la Iglesia difícilmente serán movidos por la enseñanza de un concilio. Sin embargo, muchos católicos viven angustiados por amigos y parientes queridos que abandonaron la fe; les preocupa la suerte que correrá su salvación. Las relaciones que mantengan con ellos dependerán en gran medida de la manera de plantearse este problema.

Debemos decir, en primer lugar, que nosotros jamás sabemos con exactitud el grado de responsabilidad. La psicología humana es enormemente compleja. De seguro que Karl Rahner no se encuentra solo cuando afirma: «No será inimaginable el caso de alguien que se distancie, en la profundidad de su conciencia moral, de la culpa anterior (y en caso de que hubiera perdido la fe en cuanto tal), recupere la actitud creyente y, sin embargo, no pueda superar la montaña de prejuicios contra el cristianismo, antes amontonada, y persevere frente a él, en cuanto tal, en un error insuperable sin (nueva) culpa» [50].

En nuestros días, nos vemos confrontados no sólo con casos individuales de apostasía; con mucha frecuencia, tenemos que vérnoslas con la apostasía colectiva. A nivel local sucede frecuentemente como consecuencia de un ritualismo o formalismo que todo lo invade y de un ministerio pastoral totalmente inadaptado a la nueva situación. Pero acaece también en niveles más amplios. En diversas naciones se encuentra en gran peligro la fe de grupos enteros o de estratos sociales completos. Por un lado, deberíamos ser plenamente conscientes de las graves deficiencias observables en las comunidades cristianas, al menos en la mayoría de ellas. Pero, por otro lado, nos las hemos de ver con un «mecanismo sociológico» [51].

Unos planteamientos de fe excesivamente individualistas, de manera especial una enseñanza moral particularmente individualista, no fueron capaces de tomar en cuenta la interdependencia que se da entre las estructuras totales de la cultura y de la sociedad, por una parte, y, por la otra, las variadísimas expresiones de la religión. La sociología moderna, de manera especial la sociología religiosa empírica, demuestra claramente que las estructuras importantes de la vida social y de las opiniones públicas no fueron acuñadas por los creyentes. Fueron, más bien, el resultado de una filosofía de la vida que no tuvo parentesco alguno con el cristianismo. Los cristianos y las iglesias cristianas no fueron suficientemente «levadura en la masa» ni «sal de la tierra» [52]. El escándalo de que la Iglesia haya perdido gran parte de la clase trabajadora no nos da derecho a arrojar piedras sobre las personas que hemos perdido. Al contrario, deberíamos aceptar esta realidad dolorosa como un acicate para vivir nuestra fe con mayor consistencia, especialmente en su dimensión de solidaridad. Igualmente, deberíamos dedicarnos con más ahínco a la divulgación y proclamación del evangelio.

Capítulo V

EDUCACIÓN DE LA FE Y EVANGELIZACIÓN EN UNA ÉPOCA CRÍTICA

Cristo ha consagrado la Iglesia en su verdad, ha derramado en sus discípulos vida eterna por medio del conocimiento de aquel que, como evangelio viviente, da a conocer al Padre (cf. Jn 17,3). Mediante el evangelio confiado a la Iglesia, Cristo la edifica en el poder del Espíritu Santo, encargado de introducirla en la verdad completa.

La verdad salvadora y la fe son dones absolutamente inmerecidos, concedidos gratuitamente por el Padre. Mientras no lleguemos a comprender que son dones que provienen del único Dios y que, por consiguiente, están *destinados a todos,* no podremos vivir en esta verdad salvadora ni regocijarnos en su evangelio.

La evangelización de todas las personas y la permanente educación de los miembros de la Iglesia en la fe pertenecen a la verdadera esencia de ésta. La fe no sólo se enraíza en la comunidad de fe; está destinada, además, a edificar la comunidad de todas las personas en la fe para hacer visible el reino de Dios de esta manera.

En este momento hablamos de evangelización y nos referimos intencionalmente a la educación permanente de la fe. «Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro Señor, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Porque hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1Tim 2,3-6) «Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Act 4,12) [1].

Las enseñanzas de la moral tradicional sobre la obligación de confesar la fe deben ser estudiadas de nuevo a la luz de esta misión universal de la Iglesia y de cada creyente de dar testimonio del

evangelio y llamar, de esta manera, a todas las personas a la verdad salvadora. Toda persona que viva en la fe y experimente el poder liberador de la verdad del evangelio (cf. Jn 8,32), comprenderá también que no puede alegrarse en esta libertad sin desear que quede abierta a todas las personas la posibilidad de conocer esta verdad y de convertirse a ella.

A) Moral de evangelización

El apóstol de los gentiles, que experimentó profundamente la absoluta gratuidad de la fe y de su poder salvador, llegó a tener plena conciencia de las dimensiones monstruosas de su ingratitud si no proclamaba la buena nueva allí donde pudiera. «¡Ay de mí si no predicara el evangelio!» (1Cor 9,16). Aunque no todos han recibido la misión única de dedicar su vida entera a la divulgación del evangelio, cada cristiano, como miembro de la comunidad de fe, participa de la misión esencial de la Iglesia. Por consiguiente, es lamentable que un esposo no ayude al otro a llegar a la fe o a profundizarla; lamentable que los padres no compartan el evangelio con sus hijos, lamentable que cualquier creyente no profundice su conocimiento de fe ni incremente su gozo en la fe. Todo ello va en detrimento de su maravillosa tarea de compartir con sus semejantes el mayor de los dones que posee.

1. *Evangelización y eucaristía*

Los discípulos de Cristo celebran en la eucaristía el misterio de la fe, el evangelio de la reconciliación y de la verdad liberadora. Es la manifestación suprema de la expresión y educación de la fe, la celebración agradecida del don que, por su misma naturaleza y carácter, hace nacer el deseo de dar gracias compartiéndolo con otras personas.

En la eucaristía, Cristo continúa la proclamación de la buena noticia de que vivió y sufrió por nosotros; continúa diciéndonos que murió por nosotros y que vive para nosotros como el Señor resucitado. Él es quien nos inspira el gozo agradecido que hace que nuestra fe se desborde en evangelización, en respuesta agradecida a la Palabra que nos da la vida.

Jesús de Nazaret vive en actitud de agradecimiento total por

la Palabra que viene del Padre. La unión hipostática de su naturaleza divina con la palabra eterna es el don del Padre, destinado a toda la humanidad. En consecuencia, Jesús acepta alborozado y lleno de agradecimiento su misión de predicar la buena nueva y realizar la obra de la salvación. Alaba al Padre cuando experimenta que sus discípulos comparten su misión de predicar el reino de Dios. «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes y se las has revelado a pequeños» (Lc 10,21). En la eucaristía y en los restantes sacramentos, Cristo no se limita a darnos comunión con su vida; comparte también con nosotros la misión de ser evangelio viviente.

Deberíamos prestar gran atención a Marcel Légaut cuando dice que el futuro de la cristiandad, y de manera especial el de la evangelización, dependen, fundamentalmente, de nuestra capacidad como discípulos de Cristo para celebrar el memorial eucarístico [2]. La Iglesia, que encuentra su centro de vida y misión en la eucaristía, no debería preocuparse por su propia conservación, sino, más bien, por realizar auténticamente la tarea de servir al evangelio hasta los confines de la tierra. Con desbordante agradecimiento, traducirá su esperanza escatológica y su invocación «¡Ven, Señor Jesús!» en la comunicación de su agradecimiento y esperanza a todas las naciones.

2. *El Señorío de Jesucristo*

Jesús de Nazaret se convirtió voluntariamente en siervo. De esta manera pudo proclamar, con credibilidad y con fuerza de convicción, el reino de Dios. Él es el profeta que desenmascara y vence todos los poderes enemigos que luchan contra el reino del Padre. Él proclama el reino de la justicia salvadora y del amor misericordioso «hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual, Dios le exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre. Para que, al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,8-11).

Si confesamos, en el poder del Espíritu Santo, que Jesús es Señor (cf. Rom 1,14; 1Cor 8,6; 12,3), también nosotros experimentaremos un ardiente deseo de verle reconocido y honrado por todas las gentes y en todas las condiciones de la vida. La evangelización —y de manera particular la enseñanza moral— es una

interpretación de la relación entre lo que Dios ha realizado en Jesucristo y las complejas condiciones de la vida humana [3]. No podemos abrazar verdaderamente el reino de Dios y profesar el señorío de Jesucristo sin un celo activo e intenso por lograr que nuestro Señor sea honrado y reconocido y por tributarle el homenaje de nuestra fe y de nuestra vida. A través de él llegamos al Padre, que ha manifestado su reino en Jesús.

3. *La irrenunciable prioridad en la predicación del evangelio*

La teología moral debe tener sumo cuidado en no reducir el cristianismo a una moral. Si cayera en esa tentación, se seguirían desastrosas consecuencias, tanto para la moral misma como para la educación de la fe y para la evangelización. Cristo vino para salvarnos por la fe y por la gracia. Al proclamar la buena nueva, nos capacita y nos interpela a convertirnos al reino de Dios, a honrar a Dios como Dios. La persona se aleja de la salvación cuando adora a Dios única o principalmente para salvarse. El que no da gloria a Dios por encima de todo y en primer lugar, construye una imagen de Dios y de sí mismo en consonancia con sus ideas personales y erróneas sobre la salvación y se verá atrapado en egoísmos individuales y colectivos.

Con razón, Immanuel Kant combatió una ética que situaba como meta última la perfección personal al no reconocer la majestad interior de la bondad ni de la verdad. Con todo, su reflexión no alcanzó las conclusiones últimas ya que toda su idea de la religión estaba basada unilateralmente en su relación con la moral [4].

Probablemente, el cristianismo será incapaz de convertirse en levadura de la cultura y en luz de la justicia social e internacional si queda reducido a puro horizontalismo, si hacemos de él un mero *cristianismo cultural* o un evangelio social [5]. En tal eventualidad, estaríamos negando la verdad básica de que la salvación no viene en primer lugar por medio de las obras, sino por la fe. La conversión al reino de Dios nos hace, en primer lugar, verdaderos adoradores de Dios, atentos a su amor. De esta manera, orienta nuestra vida moral a su alabanza.

La fe y la evangelización incluyen, necesariamente, el llamamiento a la justicia, a la paz, a la reconciliación, a la fidelidad y a otros valores morales. Pero realizan este cometido derramando

sobre nosotros la justicia salvadora, la paz, la reconciliación, la liberación y la alianza, dones inmerecidos y que nos vienen de Dios. El imperativo moral mantendrá su identidad y validez en la fe y en la evangelización sólo por medio del indicativo que proclama la iniciativa de Dios, su amor gratuito, su reino.

Para la fe misma —generadora de nueva vida— es de capital importancia reconocer la prioridad de la aceptación y experiencia existencial del evangelio, de la oración, de la escucha y alabanza de Dios. Deberíamos evitar el empleo de la expresión «fe y obras» y hablar, más bien, de la fe que se torna activa en el amor y en la justicia. Cuanta mayor sea su actividad en el amor y en la justicia, más se convertirá en fe adoradora. Éste es el único camino para que se convierta en la mayor fuerza humanizadora.

Si queremos ser exactos, tenemos que decir que lo propio de la moral cristiana no es lo *humano* en cuanto tal, sino su nacimiento de la fe, de la aceptación amorosa del reino de Dios. No se trata del amor fraterno en sí mismo, sino de la participación del creyente en aquel amor por el que Dios, en Cristo, nos une a su propia vida. De esta manera, nos capacita y envía a amar al mundo con su propio amor para salvarlo.

4. *Pobreza evangélica y evangelización*

El sermón de la montaña nos muestra dónde tenemos que buscar los fundamentos de una fe viva, de la educación de la fe y de la evangelización: en la bienaventuranza de aquellos que se saben mendigos delante de Dios y lo reciben todo con agradecimiento, como don que debe ser compartido. «De ellos es el reino de los cielos» (Mt 5,3).

Cristo, evangelio viviente, lo reconoce todo como don del Padre, se entrega al Padre en el servicio de sus hermanos y hermanas (cf. Jn 6,64). En todo momento y en todas las cosas busca la gloria del Padre y le honra como fuente del evangelio y de todas las cosas buenas. «Porque yo les he comunicado lo que tú me comunicaste; ellos han aceptado verdaderamente que vengo de ti y han creído que tú me has enviado» (Jn 17,8).

El concilio Vaticano II habla de este espíritu de pobreza cuando anuncia el programa de la Iglesia de renunciar a cualquier tipo de privilegio, aun a los adquiridos justamente, siempre que el privilegio pueda ser un obstáculo para la evangelización o comprometa

su credibilidad[6]. Imbuidos de este espíritu, todos los que están implicados en la educación de la fe y en la evangelización deberían tener sumo empeño en respetar y mejorar la conciencia de aquellas personas a las que sirven. Jamás tendrán como objetivo el éxito o, lo que sería peor, la vanagloria personal. Su única preocupación será la fidelidad al evangelio. «Cuando los apóstoles y sus sucesores y los cooperadores de éstos son enviados para anunciar a los hombres el Salvador del mundo, en el ejercicio de su apostolado se apoyan sobre el poder de Dios, el cual muchas veces manifiesta la fuerza del Evangelio en la debilidad de sus testigos. Es preciso que cuantos se consagran al ministerio de la palabra de Dios utilicen los caminos y medios propios del evangelio, los cuales se diferencian en muchas cosas de los medios que la ciudad terrena utiliza»[7]. Este programa exigente no afecta únicamente a las estructuras de la Iglesia, a los jerarcas y a los que se dedican por completo a la predicación del evangelio. Atañe de igual manera a cada cristiano que desee dar testimonio del evangelio, fortalecer y profundizar la fe de sus hermanos y hermanas.

El pueblo de Dios honra y admite el señorío de Dios y la gratuidad de la reconciliación por medio de la confesión de los pecados, referidos tanto a los actos personales como a las estructuras alienantes, a las instituciones y a los centros de poder eclesiástico. Únicamente una confesión de estas características, veraz y serena, puede colmar el vacío existente entre el ideal normativo del evangelio y la inadecuación de los evangelizadores.

Podremos afirmar la infalibilidad sustancial de la Iglesia si admitimos que ha cometido muchas equivocaciones en determinados momentos de la historia, comprometiéndose con declaraciones en terrenos que no eran de la competencia de sus ministros y para los que ella no tenía una misión. Será preciso reconocer, de igual manera, que ha pretendido el poder terrenal que le había sido prohibido por su Señor.

La Iglesia fortalece y propaga la fe si cada uno está satisfecho con su carisma particular, si se siente dichoso de cooperar con todos, de manera que las diversas competencias y carismas den a conocer al dador de todos los dones buenos. El espíritu de pobreza permite a la fe ser activa en el amor y edificar la comunidad de los evangelizadores. «Donde reina el amor de Dios desaparecen por completo los deseos de dominar sobre los demás; se crea un ambiente libre de todo afán de dominio; las personas se aceptan recíprocamente unas a otras, se perdonan mutuamente, se ayudan

a llevar la carga. Entonces celebran y se regocijan todos juntos, se constituye un espacio en el que los eventos salvadores en Cristo pueden convertirse en testimonio presente» [8].

5. *La novedad absoluta del evangelio y de la vida moral en Cristo*

Toda persona que desee compartir su fe y ayudar a otros a crecer en la fe necesita una profunda experiencia de la total novedad del evangelio de Cristo. El evangelizador auténtico está de tal manera imbuido del agradecimiento por la fe que puede —en realidad, debe— comunicar la verdad de que el evangelio de Cristo es la consumación de toda la historia del mundo y la esperanza del futuro. «Yo os digo, muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis» (Lc 10,24). La persona que recibe verdaderamente a Cristo, evangelio viviente, tiene la experiencia, renovada por el Espíritu incesantemente, de la novedad del mensaje salvador. Naturalmente, será imposible proclamar la novedad absoluta de esta experiencia de fe si olvidamos la novedad de la vida moral en Cristo.

Se nos da la fe en el reino juntamente con el don del Espíritu que renueva nuestros oídos y la faz de la tierra. Toda persona que, con todo su corazón, crea en el evangelio, experimentará una conversión en todos los niveles de su relación con Dios, con sus semejantes, consigo mismo y con la totalidad de la vida (cf. Mc 1,14). La proclamación del misterio pascual quedará incompleta si no presentamos, por la palabra y por el testimonio, la nueva vida que brota de él. «Y vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). «Vivid en el amor como Cristo os amó» (Ef 5,2).

La novedad del evangelio, que engendra y vigoriza la fe y la vida en consonancia con la fe, se verá gravemente dañada no sólo por el moralismo, que subraya las obras con más intensidad que la fe, sino también por las diversas formas de confundir nuestra moral y nuestras normas, condicionadas históricamente, con las exigencias firmes y esenciales de la fe [9]. Cuando se logra una presentación auténtica de la fe y de la vida moral, será más fácil iluminar desde la fe todos los valores culturales y encontrar la deseada integración de la fe y de la vida.

Naturalmente, la educación de la fe y la evangelización deberán

tener en gran aprecio los valores y el sentido moral del humanismo genuino. Al mismo tiempo, deberemos ser capaces de desenmascarar y de evitar todas las trampas de la autosuficiencia humana, adorando a Dios en espíritu y en verdad y dando testimonio de la moral que dimana de la fe e inunda de agradecimiento por los dones inmerecidos, derivados de la gracia de Dios.

La novedad de la fe implica siempre una llamada a la conversión. Pero no debemos olvidar que la proclamación de la fe encontrará, frecuentemente, una opción fundamental, ya formada, por el bien. Ésta es, implícitamente, una opción por la fe y por la moral del evangelio; una opción fundamental, sin embargo, que necesita aún un desarrollo, una concienciación más plena y la consiguiente conversión permanente [10].

6. *Evangelización y preevangelización*

Las personas dedicadas a compartir la fe y a proclamar el evangelio deberán observar con atención el *kairos*. Los cristianos que hablan con *parresia* (confianza valiente), sea oportuna o importunamente cuando está en juego su interés personal, hablarán en el momento oportuno cuando la situación afecte a la fecundidad de la palabra.

Entendemos por preevangelización todo lo que prepara para la evangelización y la educación de la fe. Por consiguiente, la actividad de los cristianos que se dedican a obras sociales, caritativas, a la instrucción y a la extensión de la cultura son preevangelización en la medida en que son inspirados por el amor que nos enseña el evangelio y por el deseo de que todos puedan conocer el amor de Dios revelado en Jesucristo. Por consiguiente, el privilegio de la proclamación de la fe no queda reservado únicamente a los misioneros que van a países en los que jamás se predicó la fe y tratan de difundir en ellos el conocimiento de Jesucristo. También los padres y otras personas pueden comprender en determinadas ocasiones que son responsables de las personas que les han sido encomendadas y que, quizás, no están abiertas en este momento para mantener un diálogo explícito sobre la fe. El testimonio de la fe, activa en el amor y en la justicia, debería preceder siempre a la palabra explícita de la fe [11]. No podemos decir que la acción social, ni el buen comportamiento humano, en cuanto tales, sean preevangelización por sí mismos. Lo serán en la medida en que

despierten el deseo intenso de comunicar la plenitud de la verdad liberadora.

No cuesta demasiado caer en la cuenta de que bajo el término «preevangelización» pueden ocultarse ídolos e ideologías. Por ejemplo, uno piensa que alfabetizar a las personas analfabetas, convertir a los nómadas en agricultores sedentarios, enseñar los adelantos técnicos, imponer la adopción de determinados sistemas políticos, es más urgente que la evangelización y condición indispensable para ella. Las personas que piensan de esta manera son todavía prisioneras de su cultura, elevada a la categoría de ídolo. En la misma categoría se encuentran los que opinan que deben primero enseñar una determinada filosofía, un sistema ético concreto y determinado o una teoría de ley natural antes de «añadir» el evangelio. Estas personas ocultan el evangelio porque no han sido liberadas todavía por él y para él. O tal vez, para ellos el evangelio es una mera «adición» en vez de ser — sería lo normal — la levadura en la masa.

Todo es marcadamente diferente si ayudamos a otras personas a hacer una firme opción fundamental en favor del bien y de la verdad; si les capacitamos para que busquen permanentemente y con seriedad una mejor comprensión de lo que es bueno y verdadero. A esto sí podemos llamarlo preevangelización.

B) Evangelización y signos de los tiempos

La persona que comunica la fe colabora con el Señor de la historia. En consecuencia, deberá estar sumamente atento a lo que dice Dios a través de los acontecimientos. La totalidad de la historia tiene el carácter de palabra evento y de evento revelador. El mismo Señor que reveló su presencia más activa en la encarnación, en la pasión, muerte y resurrección está presente en la totalidad de la historia. El Espíritu renueva la faz de la tierra y los corazones de las personas. Realiza esta renovación, principalmente, dándoles discernimiento a fin de que puedan captar las oportunidades, las esperanzas y los riesgos presentes [12].

1. *¿Cómo podemos discernir los signos de los tiempos?*

El discernimiento es una de las virtudes escatológicas y jamás aparece separada de las restantes, del agradecimiento por todo lo

que Dios ha dado en el pasado y en el presente, de la esperanza que alaba las promesas de Dios mediante una vida de entrega y de confianza, de la vigilancia para captar las posibilidades que se encierran en cada momento, de la disposición a salir al encuentro del Señor siempre que se acerca para llamarnos o interpelarnos. Debemos vivir con el Señor de la historia mediante la solidaridad con su pueblo, si queremos captar su voz en los acontecimientos.

El discernimiento es un don del Espíritu Santo concedido a los que le alaban y honran y han aceptado la vía de la alabanza con vistas a las necesidades de las personas. El Espíritu nos enseña a verlo todo a la luz de Cristo, de sus misterios, de sus palabras y de su presencia. Con esta luz, la creación y la historia aparecen en la perspectiva de la sacramentalidad, como signos de la presencia gratuita de Dios.

Para estar vigilante y aprender a discernir es preciso estar profundamente enraizado en la comunidad de los creyentes y en una vida de oración personal y comunitaria que permita al Espíritu exclamar dentro de nosotros: «*Abba,* ¡Padre!» Esta vida de oración íntima es el mejor caldo de cultivo de la espontaneidad, de la creatividad, de la franqueza, de la libertad y de la valentía. Sólo una comunidad de personas que viva esta oración — que sea consciente de la presencia de Dios que nos llama y reúne a todos — será capaz de escuchar la voz de los tiempos y de discernir los verdaderos profetas que descifran e interpretan los signos de los tiempos.

La confianza en el Espíritu no deja lugar para nuestra desidia intelectual ni para nuestra pereza espiritual. La comunidad que se deja guiar por el Espíritu Santo pondrá en práctica todos los medios que la Providencia ponga en sus manos — ahora, en este momento, en el *kairos* — para conocer mejor a las personas que viven actualmente, el curso de la historia, los procesos y relaciones sociales, las diversas interdependencias existentes entre religión, familia, economía, cultura, política, etc.

El Espíritu inspira confianza y valentía, pero jamás da pie para la superficialidad ni para el pesimismo. Las personas espirituales prestarán atención, en primer lugar, a los signos positivos de la presencia de Dios; a continuación, se enfrentarán con los signos provocadores que nos llaman a tomar una decisión fuerte para combatir el mal con el bien.

En las virtudes escatológicas, y por medio de ellas, la fe se convierte en plenamente viva y activa, en poder para la evange-

lización. La educación de la fe basada en el discernimiento de los signos de los tiempos jamás será abstracta palabrería alienada. Por el contrario, será manifestación de solidaridad salvadora, de integración entre la vida y la cultura, entre la fe y la vida.

No caigamos en la estupidez de pensar que toda persona y cualquier comunidad es capaz de descifrar por su cuenta la importancia de los signos de los tiempos. Con todo, insertados en la Iglesia universal, profética, toda persona puede llegar a obtener la visión necesaria de los signos más importantes; puede lograr aprender a discernir las oportunidades particulares y los peligros que acechan en la vida personal y en la de la comunidad.

2. *Signos de los tiempos estimulantes y alarmantes; su reto*

a) Los signos estimulantes

Honrar a Dios, Señor de la historia, significa, en primer lugar, prestar atención prioritaria a los signos estimulantes. La persona que se para en primer lugar en los signos descorazonadores, negativos, los propala y ensalza, honra más al mal y a sus secuaces que al Creador y Redentor de la humanidad. Si se encuentra en la situación señalada, será totalmente incapaz de evangelizar al mundo y de ayudar a otros a crecer en la fe.

A lo largo de todo el tratado hemos descubierto, como uno de los signos de los tiempos más urgentes, la experiencia de unidad y de solidaridad de una manera desconocida hasta los tiempos que vivimos. Somos conscientes, de una forma nueva, de que todos nos encontramos en la misma barca; somos conscientes de que o nos liberamos a nosotros mismos de la violencia y de las tendencias dominantes —para ello será preciso promover la justicia y las acciones de no violencia— o nos hundiremos con el barco.

Por primera vez en la historia, todas las diferentes culturas, razas, religiones, pueden entrar en comunicación fructífera. Todas las naciones pueden enriquecerse mutuamente en los diversos aspectos del desarrollo. Todas estas nuevas experiencias y posibilidades pueden y deben convertirse en parte integrante de la educación de la fe y de la evangelización. Cuando se haya logrado tal situación, las grandes verdades de la fe y las vidas de los creyentes podrán ofrecer las verdaderas dimensiones de la solidaridad humana.

El movimiento ecuménico es una de las respuestas más importantes y una parte de los signos de los tiempos [13]. «Aquí se encuentra la contribución específica de la Iglesia a las civilizaciones: en el compartir las aspiraciones más nobles de los hombres y en sufrir cuando ve que éstas no son satisfechas. La Iglesia desea ayudar para que alcancen pleno florecimiento. Por esta razón, ofrece lo que ella posee como atributo característico, una visión universal de la persona y de la raza humana» [14].

Los medios modernos de comunicación social y otros procesos sociales han abierto una época de *diálogo a escala mundial*. Más que en ninguna otra época de la historia podemos liberarnos de las actitudes tribales. Para ello será necesario que aceptemos los valores de los demás, que estemos dispuestos a compartir con ellos, en pleno conocimiento y aprecio, sus propias historias y culturas. En estos momentos, la Iglesia está llamada por Dios a ensanchar los horizontes de la doctrina de la ley natural, recogiendo la experiencia y la reflexión conjunta de todas las culturas y religiones.

La Iglesia occidental vive momentos de *éxodo*. Hasta nuestros días, la Iglesia ha expresado las verdades universales con conceptos y experiencias tomados de la cultura occidental. Toda su vida, y de manera especial sus planteamientos de la educación de la fe y de la evangelización, debe caracterizarse por la conciencia de que los centros de influencia se desplazan del viejo mundo occidental al llamado tercer mundo, a Asia, a África y a Iberoamérica.

La educación de la fe y la evangelización deben prestar particular atención al hecho de que vivimos en una época extremadamente *crítica*, al menos por lo que se refiere a aquella parte de la humanidad que será decisiva en la configuración del futuro. Situados en este contexto, nos sentimos obligados a señalar de nuevo la necesidad de sinceridad en la búsqueda de la verdad, en el respeto de la dignidad y de la conciencia de cada persona y en la desmitologización de la autoridad.

Está creciendo una nueva conciencia acerca de las dimensiones personales y sociales de la libertad. Esta conciencia incluye la libertad de conciencia y de religión. Enfrentados con las nuevas amenazas de la manipulación y de la opresión, se están explorando nuevos caminos para incrementar la conciencia de esas manipulaciones, la capacidad de decisión para la libertad y el espacio para que ésta pueda nacer y desarrollarse. El pueblo de Dios debe ser sacramento de libertad y de liberación; de lo contrario, no difundirá ni incrementará la fe en Cristo, redentor y liberador.

La cultura de nuestros días adquiere un carácter mucho más

dinámico. Por una parte, el volumen de conocimientos ha crecido de manera brillante. Además, la vida es vista desde la perspectiva del desarrollo. Se estudia la psicología humana como historia de la vida, con las oportunidades que ofrece para el crecimiento y con amenazas de decadencia para los que se niegan a crecer. La educación de la fe está llamada a ofrecer una visión justa del crecimiento. Superaremos los equilibrios peligrosos, lograremos desmitologizar los ídolos del crecimiento económico si presentamos la fe y la moral con el dinamismo del evangelio, como conversión y crecimiento permanente en el conocimiento y en el amor de Dios y de la persona humana.

Prestaremos aquí particular atención al talante crítico de nuestra época. Efectivamente, ofrece una oportunidad única y un reto impresionante para la educación en una fe madura y en una moral propia de adultos de nuestro tiempo.

b) El reto de los signos alarmantes

Cristo, que es evangelio viviente, es también el profeta que interpreta la historia y, simultáneamente, desenmascara los ídolos, los muchos disfraces bajo los que el Maligno presenta sus planes. Nuestra decisión de prestar atención, en primer lugar, a las noticias gozosas y estimulantes, así como a los signos alimentadores de esperanza, no nos permite actuar con ingenuidad. A la luz del evangelio y de los signos positivos de los tiempos nos encontraremos en condiciones mucho más favorables para enfrentarnos a los signos negativos.

En nuestros días el ateísmo en distintas formas es el reto más grande planteado a la fe y a su educación. Todo lo que hemos dicho aquí sobre evangelización y sobre la educación en la fe debe integrar las reflexiones sobre el encuentro de la fe con el ateísmo de nuestro tiempo.

Muchos son los retos para el creyente de nuestros días. En la cultura occidental, influida tradicionalmente por el cristianismo, existen, además del ateísmo, numerosos y poderosos ídolos, entre los que podemos mencionar el éxito en un desarrollo exclusivamente material, el ídolo del poder y el ídolo del sexo en un planteamiento totalmente desintegrado. Podría preguntarse a los creyentes y a la Iglesia como totalidad por qué hemos dejado de ser «luz del mundo», por qué somos los cristianos tan vulnerables a esos ídolos.

En lugar de asistir al desarrollo de una nueva conciencia de solidaridad, presenciamos el nacimiento y desarrollo de conflictos tanto en la ciudad secular como en la Iglesia. No podemos menos de preguntarnos a nosotros mismos si hemos predicado y vivido el evangelio de la reconciliación con la suficiente fuerza. ¿Hemos enseñado a todos los cristianos a conocer a Cristo, el reconciliador, el profeta y el servidor? ¿Caen en la cuenta los llamados creyentes de que la mayor parte de su vida está en contradicción directa con su fe?

Si hablamos de educación de la fe y de evangelización, uno de los signos de nuestro tiempo que, con mayor apremio, nos retan es el hecho de que una gran parte de los bautizados o no han sido evangelizados en absoluto y tienen cada día menor contacto con la Iglesia o se encuentran en una posición de crítica puramente negativa. Deberemos tener muy presentes todos estos interrogantes cuando intentemos responder a las preguntas antiguas y nuevas sobre las dificultades en la fe y en la educación de ésta.

C) La gracia y el reto de una época crítica

En las páginas siguientes hablaremos de crisis y de actitud crítica en el sentido original que tenía la palabra griega *krisis,* siguiendo la manera en que Erik Erikson entiende la crisis que caracteriza cada una de las fases del desarrollo humano. Con todo, no nos vemos asomados únicamente a la crisis que se produce en la vida del individuo, sino, simultáneamente, a una crisis a la que está sometida la humanidad en el desarrollo histórico actual.

La palabra «crisis» no tiene sentido negativo; podrá revestir consecuencias o posturas perjudiciales si no se acepta su valor positivo. La crisis de la que intentamos hablar en este momento debe ser entendida como una oportunidad de adquirir la virtud de la crítica, pues sin ella, estamos entregados al peligro de ser esclavos de un criticismo vicioso o de ser proclives a someternos a la manipulación de forma totalmente falta de crítica.

1. *La nueva situación*

La educación de la fe debe ser agudamente consciente de la transición profunda que está realizándose en nuestros días. Esta-

mos pasando de una época en la que la cristiandad, a pesar de todas sus imperfecciones, estaba profundamente encarnada en la cultura en la que nacimos y fuimos educados, a otra época en la que la fe se convierte, cada vez más, en elección personal, a menudo en conflicto con el entorno.

En los tiempos pasados no sólo estaban todos bautizados, sino que, normalmente, aceptaban la doctrina y disciplina cristianas sin criticismo de ninguna clase y sin pasar por crisis personales. Sin duda que también en nuestros días existen aún algunas personas que crecen bajo las ambiguas condiciones del viejo cristianismo o —lo que es mucho mejor— son favorecidas por un entorno verdaderamente cristiano y reciben testimonios de fe tan convincentes que tienen la dicha de no verse envueltas en la crisis universal. Con todo, no sólo las minorías selectas son plenamente conscientes de la necesidad de hacer una elección personal de fe. También las masas, al menos grandes sectores de ellas, —las decisivas para el futuro del cristianismo— participan de idéntica convicción. A estos planteamientos se ha llegado en muchos casos a través de una crisis personal más o menos prolongada y profunda [15].

En casi todas las partes del mundo existe un grupo considerable —a veces se trata, incluso, de la mayoría de las personas registradas en las estadísticas eclesiásticas— que puede ser descrito como en «la cuerda floja» [16]. Esas personas no han roto completamente con la Iglesia ni con la tradición religiosa. Algunos de ellos están firmemente entregados a Cristo, pero no están seguros de si la fidelidad a la Iglesia forma parte de esta dedicación. Otros son tibios y están perdiendo en gran medida su interés por Cristo y por la Iglesia. Con todo, son muchos los que desean realmente permanecer como cristianos y pertenecer a la Iglesia aunque no pueden aceptar, o de hecho no aceptan, las doctrinas y normas morales de la Iglesia como algo que deben admitir en bloque. Son personas que han decidido ponerse en el camino de la búsqueda personal en el intento de lograr una síntesis existencial, distinguiendo lo que pueden aceptar e integrar en su plan consciente de vida de aquello otro que parece no encaja en su visión o, al menos, no lo consideran tan convincente.

Para entender de alguna manera este fenómeno que puede resultar chocante, debemos tener presente que cada uno de nosotros se comporta de forma selectiva respecto de la información y de la verdad. Algunas cosas no rozan nuestro interés y, por consiguiente, no afloran a la superficie. Pero más allá de esta realidad cognoscitiva, en la mayoría de los casos inconsciente, hay algo más. La historia de la teología dogmática, y de manera especial la de la teología moral, demuestra que los rigoristas, los laxistas y las personas educadas en una escuela determinada escogieron siempre partes de la Escritura y de la tradición siguiendo siempre una forma unilateral de selección. Con frecuencia, fueron totalmente ciegos respecto de doctrinas explícitas y consistentes de la Biblia. Pensemos en la pobreza evangélica, en la sencillez, en la fidelidad y veracidad absolutas ante la bondad infinita de Dios. Al mismo tiempo, eran extremadamente agudos y rigurosos en la selección y explicación de algunas palabras (textos de prueba) de la Biblia, por ejemplo, en favor de su rigorismo, de su moral sexual vacía de discernimiento, de la importancia que ellos concedían a la propiedad privada. En cambio, contaban muy poco las responsabilidades sociales.

En la actualidad, la actitud selectiva se manifiesta de forma diferente. Ya no queda restringida únicamente a las escuelas de teología; se extiende a numerosas personas de todos los niveles sociales y a todos los grupos sociales y a todas las clases. Mientras que los teólogos, laxistas o rigurosos, eran, frecuentemente, más o menos inconscientes de su actitud extremadamente selectiva, las gentes de nuestros días van cayendo paulatinamente en la cuenta de esta situación. Es expresión de una actitud crítica.

En tiempos pasados, las discusiones teológicas no llegaron a las masas. En la actualidad, los medios de comunicación social hacen gala de su pluralismo teológico y el público toma parte en las discusiones. Las personas de nivel medio leen libros y artículos, son plenamente conscientes de que no sólo el párroco de su pueblo, sino todas las autoridades, a todos los niveles, tuvieron grandes desaciertos y cometieron graves errores. Y cuando algún documento eclesiástico reafirma, sin cualificación de ningún tipo, que la Iglesia jamás cometió errores en su enseñanza moral o doctrinal, toda una orquesta de medios de comunicación social recuerda a las personas los errores cometidos.

En las épocas pasadas, las elecciones políticas realizadas por autoridades de la Iglesia —por el papa como cabeza del Estado de la Iglesia y los príncipes de la Iglesia— ocasionaron frecuentemente un anticlericalismo vivo aún en nuestros días. El mundo actual es mucho más consciente de que las «alianzas sagradas» entre el clero y la alta nobleza, entre el papa como jefe político y otros poderes, influyeron también, casi por necesidad, en determi-

nadas posiciones doctrinales. Como consecuencia de la experiencia histórica y de las ciencias del comportamiento, muchas personas han dejado de creer en la «inocencia política» de la Iglesia [17]. Sólo una nueva manera de actuar y la conversión encarnada en nuevas estructuras podrá disipar dudas que, frecuentemente, van más allá de una valoración equilibrada.

Para su uso interno, la teología prestó siempre gran atención a las cualificaciones teológicas, distinguió con precisión entre verdades reveladas por Dios, verdades definidas como dogmas, verdades que probablemente pueden ser definidas como dogmas *(fidei proximas)*, doctrinas consideradas ciertas en teología, opiniones doctrinales más o menos comunes, etc. Sin embargo, cuando se fue a la predicación o a la catequesis no se tuvo en cuenta todas estas distinciones. Se presentaban doctrinas de distinto valor teológico —pensemos en la doctrina del limbo, discutida anteriormente— como si todas ellas fueran materia de fe. Incluso cuestiones políticas tales como la sacralidad del Estado de la Iglesia y los privilegios políticos eran presentados, frecuentemente, como si estuvieran sancionados en virtud de la fe.

En otros tiempos, las gentes se limitaban a responder a estos desaciertos adoptando una postura de anticlericalismo, acusando al clero de actitudes dominantes y de ambición política. Actualmente, la respuesta es más radical y, con frecuencia, más confusa. La general crisis de autoridad de las esferas civil y política se extiende con demasiada facilidad a la Iglesia, a la autoridad eclesiástica, especialmente cuando las estructuras y el ejercicio de la autoridad siguen viejos parámetros que, entre tanto, han sido suprimidos en el mundo secular.

Otra causa de crítica ha sido la actitud militante de la Iglesia romana frente a otras partes de la cristiandad o contra la ciencia moderna, contra la cultura moderna y, de manera especial, contra el deseo reciente del mundo de lograr la libertad y afirmar el progreso [18]. La sospecha de una actitud de autodefensa, manifestada en términos generalizados, contra la ciencia moderna —especialmente contra las ciencias del comportamiento— ha hecho que la Iglesia aparezca en nuestro siglo a los ojos de muchos como enemiga del progreso y del pensamiento científico.

Aunque la Iglesia como comunión de los santos, como Iglesia instituida y preservada por Cristo y asistida por el Espíritu Santo es una razón muy importante para la credibilidad, insistir con exceso en su autoridad y santidad no ayuda a superar la crisis de fe

si su práctica y manera de enseñar no son convincentes por sí mismas [19]. Si los sacerdotes adoptan un estilo autoritario de liderazgo en los diversos niveles se convierten en símbolo de autoritarismo en la sociedad y contradicen el símbolo básico de Cristo servidor, la actitud del humilde, del manso y pobre por antonomasia [20].

Una apologética de la que estén ausentes la confesión humilde de las deficiencias, de las faltas y de los pecados y el reconocimiento de errores cometidos en el pasado, tiene, con frecuencia, efectos paradójicos [21]. La excesiva vigilancia que golpeó, especialmente, a los teólogos creativos, a los obispos y a los pastores no sólo incrementó las sospechas entre la gente sencilla, sino que empobreció a la Iglesia en su tarea de educadora de la fe.

Dietrich Bonhoeffer describió con la frase «el mundo alcanza la mayoría de edad» la reacción del laicado contra los métodos tradicionales de dominio y contra el estilo paternalista de las respectivas autoridades eclesiásticas. De seguro que el mencionado autor no pensaría que las personas modernas son siempre maduras; querría dar a entender que el laicado ansía un tipo de relaciones consentáneas con la edad adulta, un compañerismo entre la clerecía y el laicado. Y si el clero acusa de inmadurez al laicado y rehúsa, por este motivo, convertirse en su compañero, el laicado responderá al clero y a su paternalismo con la misma moneda, con idéntico tono y con las mismas armas.

Con todo, sería un grave error pensar que la agudeza de la crisis en la que nos encontramos nace únicamente de las faltas y errores cometidos en el pasado por el clero y por las altas jerarquías. Debemos tener muy presente la actitud generalmente crítica, necesaria en una sociedad y cultura pluralista, para proteger la libertad personal de elección y para preservar la integridad frente a todos los peligros de manipulación. Somos conscientes, también, del impacto producido por un mejor conocimiento de la historia, incluida la historia de las religiones, y de la mentalidad formada parcialmente por las ciencias naturales y, de manera especial, por las ciencias del comportamiento. De manera particular, estas ciencias se han enfrentado a la teología cuando ésta no fue capaz de apreciar adecuadamente ni de reconocer plenamente la diversidad de los métodos.

En fechas recientes, se han realizado numerosos estudios sobre el grado de la identificación parcial de las personas con la Iglesia o el distanciamiento parcial respecto a ella, a su estructura, a su doctrina, a sus normas morales. Menciono dos estudios, uno aus-

piciado por el Comité central de los católicos alemanes sobre la situación en la Alemania occidental[22], otro realizado por Andrew Greely sobre la situación en los Estados Unidos de América[23].

Ambos estudios empíricos llegaron a las mismas conclusiones. El mayor distanciamiento de la autoridad de la Iglesia se expresa, principalmente, por la decreciente participación en los sacramentos.

Con todo, una identificación parcial con determinadas doctrinas o, de manera especial, con determinadas normas morales de la Iglesia no siempre excluye una intensa dedicación a la Iglesia y un vivo interés por su vida. Una actitud crítica puede ser un sufrir con la Iglesia y un testimonio de solidaridad con ella y de amor a ella.

Afirma Greely: «Se ha producido un sustancial declive en la aceptación de la legitimidad de la autoridad eclesiástica. En 1963, el 70 % pensaba que era "ciertamente verdadero" que Jesús había puesto como jefes de su Iglesia a Pedro y a los restantes apóstoles. Diez años más tarde se había bajado al 42 %. Sólo el 32 % piensan como "ciertamente verdadero" que el papa es infalible cuando habla de materias de fe y costumbres»[24]. Greely concluye diciendo «Que permanece la fidelidad a la Iglesia, pero que está sufriendo una fuerte transformación». El mencionado autor está convencido de que, según sus datos, el concilio Vaticano II incrementó la confianza en la Iglesia y la dedicación a ella, pero que la época postconciliar, de manera especial a partir de 1968, condujo a un fuerte decrecimiento. Entre las posibles causas apunta la no identificación con determinadas enseñanzas manifestadas por la Iglesia en materia de moral sexual[25].

El estudio que trata del catolicismo alemán menciona como causa del distanciamiento el conflicto planteado por las normas éticas, pero no toca la cuestión de la medida en que la enseñanza moral — a través de una impresión de regresión o de exageración — ha causado el alejamiento de los cristianos respecto de la fe y de la Iglesia[26].

Un disenso muy extendido afecta al *Código de derecho canónico* y al esfuerzo de parte de las autoridades eclesiásticas por imponer a las conciencias de los creyentes determinadas leyes y preceptos del pasado, como si nada hubiese sucedido en el concilio Vaticano II. Por ejemplo, se ha manifestado gran malestar y desaprobación contra el sistema y práctica existente en los tribunales matrimoniales, aunque se reconoce el espíritu avanzado de algunos de ellos[27]. Mientras los canonistas de algunas naciones han captado

rápidamente las nuevas corrientes, otros consienten un culto a la ley escrita que contradice al evangelio y a las necesidades pastorales actuales.

Otro hecho se refiere al campo de la renovación litúrgica, de modo especial en la época anterior al concilio. Es perfectamente conocido que esta reforma se llevó a cabo ignorando o violando normas reafirmadas últimamente por las autoridades. Se sabe, igualmente, que el reconocimiento de los grandes frutos logrados por la reforma vino como consecuencia del hecho consumado. Es perfectamente conocido que una parte de las autoridades eclesiásticas introdujo la renovación litúrgica sólo con un interés tibio y, frecuentemente, sin explicar su significación profunda. De esta manera agudizaban la crisis de autoridad.

Se da una crítica particularmente profunda del concepto de pecado vigente aún en aquellos miembros del clero que lamentan la pérdida desastrosa de la conciencia de pecado entre las gentes. No caen en la cuenta de que se trata, en muchas ocasiones, únicamente de un cambio de perspectiva, acompañado frecuentemente por una mayor sensibilidad por los valores elevados, con un acento profético en la justicia y en la paz[28].

La confesión frecuente está en crisis porque algunos confesores actúan todavía como controladores que desean conocer detalladamente el número, la especie y todos los detalles de los pecados a fin de determinar si son mortales o «únicamente» veniales. Frecuentemente pierden la visión de la relación con la salvación y con la conversión. Los interrogatorios excesivamente detallados y, a menudo carentes de respeto, sobre el sexto mandamiento han provocado reacciones especialmente agudas. Este fenómeno es más notorio desde la publicación de la encíclica *Casti Connubii* (1930). El autor de esta teología moral conoce a muchas personas que abandonan en edad muy temprana el sacramento de la penitencia y, en consecuencia, la vida sacramental, a causa de un rigorismo excesivo sobre la masturbación y temas similares.

2. *Respuesta en la educación de la fe*

a) Atención especial al discernimiento

En su *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* (n.º 39), el concilio Vaticano II ordena a los teólogos que pongan en un pri-

mer plano los aspectos misioneros de las diversas disciplinas. A mi modo de ver, uno de los aspectos más importantes es la educación gradual de la fe, especialmente por medio del discernimiento.

Las personas constituidas en autoridad se sienten particularmente inclinadas a insistir en el orden y en la disciplina, a inculcar en las personas más una preocupación por la seguridad que por la búsqueda valiente de la verdad. Estas autoridades se sienten tentadas a considerar cualquier crítica como destructiva, como señal de falta de lealtad y de fidelidad. Las personas conscientes que sugieren que algunas formulaciones deberían estar mejor perfiladas o que debería demostrarse mayor fidelidad al mandamiento del Señor de ser misericordiosos son acusadas con demasiada frecuencia de pretender boicotear la vida cristiana. Metz piensa «que la crisis de la Iglesia actual no es producto de críticas excesivas, sino de la falta de entrenamiento en una libertad crítica auténtica. Los que intentan corregir la actitud del creyente que espera una reafirmación autoritaria del conocimiento, no buscan la destrucción de la Iglesia. Estas personas no actúan con desamor contra las gentes sencillas de la Iglesia. Por el contrario, su labor es extraordinariamente importante para crear en el futuro un espíritu eclesial firme» [29].

La educación en la fe incluye la educación para el discernimiento que permita a la persona llegar, después del bautismo recibido en la infancia, a una fe adulta y aceptar la crisis que lleve a la madurez con la mayor serenidad posible. Los pastores y los educadores deben tener muy presente que la transición a una fe adulta pasa por el camino de alguna crisis de creatividad mientras el joven lucha por lograr su identidad [30]. Debe ponerse interés especial en evitar las críticas ácidas, en enseñar con el ejemplo y con la palabra a criticar a la Iglesia con amor, a comprender con cariño sus dificultades y los profundos cambios culturales y los fuertes contrastes entre la misión de la Iglesia y el sistema de valores vigente en gran parte de la sociedad.

El educador no sólo debe enseñar con discernimiento sino que también debe hacer surgir una fe cargada de discernimiento. Los que enseñan y los que aprenden deberán juntarse para buscar unidos «unos caminos más recomendables y aptos para comunicar la doctrina a las personas de su tiempo. Efectivamente, una cosa es el depósito de la fe o la verdad revelada y otra la manera cómo está formulada, sin violentar su significación ni sentido» [31].

La gente debería tener conocimiento del carácter histórico de las formulaciones dogmáticas y de su condicionamiento parcial por el cambio de concepción del mundo y las circunstancias culturales. Incluso cuando se trate de verdades de fe o de dogmas explícitos no podemos poseer fórmulas que sean y permanezcan perfectas y aptas para comunicar con cualquier cultura y con las épocas nuevas. En comparación con otros documentos de la Santa Sede, la declaración *Mysterium Ecclesiae* (5 de julio de 1973), emanada de la Congregación para la doctrina de la fe, constituye un progreso notable ya que reconoce abiertamente la necesidad de discernimiento en la presentación de las formulaciones en la medida en que dependen de una cultura particular, de una filosofía y de un lenguaje [32].

Si centramos nuestra atención en el Nuevo Testamento, observamos inmediatamente que el kerygma manifiesta una diversidad notable según las circunstancias del escritor y de su auditorio. De igual manera, a lo largo de cada una de las épocas han existido diversos planteamientos directos e indirectos de la fe en la poesía, en el arte, en la música, en la religiosidad popular, en la liturgia y en la teología [33]. En la educación de la fe, discernimiento significa no sólo poseer criterios para distinguir entre la verdad permanente y las formulaciones condicionadas por el tiempo y aspectos similares, sino, también, una educación en la experiencia de la fe y en la pureza de intenciones. Si observamos la experiencia de fe en los santos que encontramos y en los que conocemos por la historia, llegaremos a experimentar con mayor claridad a Cristo, que es la base de la fe de los apóstoles (cf. 1Jn 1,1-3).

Debemos tener muy presente que no podremos progresar en el discernimiento ni en la fe si no estamos dispuestos a actuar en la verdad. «Pero el que obra la verdad, va a la luz, para que quede de manifiesto que sus obras están hechas según Dios» (Jn 3,21). Ayudaremos a otros a crecer en la fe y en el discernimiento si confiamos como Pablo: «Sé bien en quién tengo puesta mi fe» (2Tim 1,12). Pero, al mismo tiempo, debemos responder a las dificultades intelectuales con preguntas inteligentes, sin tratar de atribuir todas las dificultades o crisis de fe a deficiencias existenciales.

La educación en la fe debe conocer la historia de la fe de cada individuo. En su ensayo sobre la historia y las dudas de la fe, Romano Guardini afirma con insistencia que debemos conocer más sobre las formas específicas de la fe del niño y sobre su confianza básica; tener mayores conocimientos acerca de la mente crítica del

adolescente que anda en busca de convicciones personales y sobre la fe sabia y sencilla de las personas mayores [34].

Hay una pregunta que puede servir como criterio y ayuda para los adolescentes y adultos en sus crisis de fe: «¿Es la búsqueda de la verdad y la disposición a actuar de acuerdo con ella lo que más te importa en la vida?»

b) Sinceridad absoluta en la búsqueda de la verdad

Las palabras de san Juan «Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1Jn 4,8) son ayuda y consuelo para la persona que busca un conocimiento mejor de lo que realmente es amor y se esfuerza por entablar relaciones saludables. Esto es especialmente verdad si uno, a pesar de las dificultades en el campo de la fe, crece en un amor sincero. Todos nosotros debemos aprender con urgencia que una conciencia sincera es el mejor camino para alcanzar la luz. Seremos capaces de ayudar verdaderamente a otras personas si éstas saben que pueden hablar con nosotros con absoluta confianza y sinceridad y acerca de cualquier tipo de problema. Puesto que la confianza es un elemento básico de la fe, debemos crear una atmósfera de confianza mutua. Entonces estaremos en condiciones de promover una fe auténtica.

El documento de la Congregación para la educación católica fechado el 5 de julio de 1977, exhorta a los educadores católicos no a tener respuestas preparadas para cualquier eventualidad, sino a promover el deseo de buscar y de descubrir la verdad [35]. La educación religiosa contará con perspectivas optimistas si cuenta con la posibilidad de ser creativa y puede crear una atmósfera en la que se desarrollen la sinceridad, la confianza y la creatividad [36].

c) Jerarquía de verdades en una síntesis genuina

La genuina educación de la fe no presenta un código de dogmas y de normas yuxtapuestas unas junto a otras; trata de poner a las personas en contacto con Cristo, evangelio viviente, en una síntesis inspiradora que orienta nuestra vida para gloria de Dios. Podríamos sintetizar el conjunto en tres aspectos:

1) Conocer a Dios tal como se ha revelado en Jesucristo.
2) Conocer al hombre a la luz del plan de Dios revelado en el Dios hombre, Jesucristo, y a la luz de la experiencia total humana y su reflexión.
3) Saber cómo orar, teniendo en cuenta que la oración es la integración de la fe y de la vida.

La educación de la fe será imposible si presentamos los dogmas y la moral como dos campos totalmente separados. La verdad de la salvación sirve de orientación a la vida. Concebimos la moral enraizada en la fe.

La misma teología tiene que vérselas con una jerarquía de verdades. La tarea esencial de la teología científica consiste en presentar un cuadro atrayente en el que Cristo ocupe el punto central. En la educación de la fe hay un elemento nuevo. No se trata simplemente de presentar una jerarquía absoluta de verdades, sino de ayudar a las personas gradualmente para que encuentren un motivo conductor e inspirador y logren encajar las verdades en una síntesis existencial que se traduzca en vida y en testimonio.

La fe viva no se circunscribe a las verdades de fe reveladas directamente por Dios; abarca todo aquello que da sentido a la vida a la luz de Cristo y de la totalidad de la historia de salvación. Cada persona debe tratar de ver su propia vida y la de los demás encuadradas en la historia y en la sociedad, en una síntesis vital. Para ello, es necesario un alto nivel de madurez y la conciencia de que cada persona debe lograr su propia síntesis de manera que sirva de enriquecimiento a la comunidad de fe, manifestando la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad.

Hablar superficialmente de la fe cuando la persona no se esfuerza seriamente por lograr la integración plena puede llevar a un pluralismo peligroso que contradiría la unidad y la solidaridad. Por el contrario, el diálogo de fe entre personas hondamente interesadas y entregadas a conseguir el más alto grado posible de integración entre la fe y la cultura, entre la fe y la vida, nos llevará a un pluralismo auténtico [37].

d) La ley del crecimiento en la fe

Por medio de la fe, el reino de Dios se posesiona de nosotros, se hace activo en nosotros y por medio de nosotros. Las parábolas

del reino de Dios —en las que se presenta el dinamismo del crecimiento— se aplican a la fe. «El reino de los cielos es semejante a un grano de mostaza... Es, ciertamente, más pequeño que cualquier semilla, pero, cuando crece, es mayor que las hortalizas y se hace árbol, hasta el punto de que las aves del cielo vienen a anidar en sus ramas» (Mt 13,31-32). «Es semejante a la levadura que tomó una mujer y la metió en tres medidas de harina, hasta que fermentó todo» (Mt 13,33).

Por la fe, la totalidad de la vida cristiana se convierte en manifestación del dinamismo del reino de Dios. La fe es gracia y llamamiento a una conversión permanente que permita al evangelio transformar toda nuestra manera de pensar y de vivir. Llama constantemente a una mayor profundidad y a una amplitud que lo incluya absolutamente todo. El creyente podrá aceptar la ceguera parcial y la carencia de profundidad de su fe cuando pueda decir con sinceridad: «Continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús» (Flp 3,12). En aquel momento, apoyados en nuestra ayuda mutua, podremos ser pacientes y constantes. «(La caridad) todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta» (1Cor 13,7).

e) Duda creativa

Para la educación de la fe en la propia vida y para estar en condiciones de poder ayudar a otras personas, es sumamente importante discernir lo que significa realmente la expresión «duda de fe» [38]. Por una parte, puede darse la duda arrogante, la negación obstinada al compromiso de la fe. Pero, frente a esta duda, puede darse otra, creativa, expresión de la búsqueda más seria y sincera de la luz plena, ya sea por la senda que conduce al primer compromiso de fe o por la de la conversión permanente a una fe más profunda e iluminada. En el espacio intermedio entre ambos tipos de duda pueden darse todas las clases de sombras y de mezclas de lo bueno y de lo malo. La duda puede afectar a la credibilidad de la revelación en Jesucristo; puede referirse a dogmas esenciales, como la divinidad de Cristo y su resurrección; la duda puede referirse también a si una doctrina determinada pertenece o no realmente a la fe, si es reconocida como doctrina auténtica de la Iglesia, si es irreformable o no. La duda puede afectar también a tabúes o supersticiones que uno considera como pertenecientes a la religión católica. En este caso, la duda sería la manera de superar una imperfección llamativa dentro de la religiosidad personal.

No nos referimos aquí a la duda herética, en cuanto que por ella se entiende una oposición meramente objetiva a una verdad de fe (error material). Aunque tal vez no carecería de valor una consideración objetiva de este tipo, aquí tratamos de afrontar la totalidad del problema desde la disposición subjetiva de la persona individual [39]. Esta perspectiva es totalmente necesaria para una teología moral que ha realizado la «vuelta al sujeto».

La duda como búsqueda humilde y consciente y como interrogante sobre determinados puntos de la doctrina cristiana puede ayudar al mantenimiento de una fe genuina [40]. Las preguntas abiertas y sinceras no ponen en entredicho el compromiso de fe mientras uno se centre en los aspectos centrales del mensaje cristiano y permanezca abierto a todas las verdades en el esfuerzo permanente por adquirir un conocimiento más amplio y una mayor integración. Mientras nuestra duda sea expresión sincera de nuestra disposición de revisar nuestras opiniones y de mejorar nuestro conocimiento, es una señal de la sinceridad de nuestra fe.

Toda la Iglesia es peregrina. A lo largo de las diversas épocas, la Iglesia ha ido logrando un conocimiento de muchos de los aspectos de la fe y se ha encontrado en la necesidad de eliminar algunas doctrinas que fueron propuestas en determinados momentos como proposiciones teológicas ciertas o casi ciertas. Nuestro desarrollo personal en la fe se asemeja al caminar peregrinante de la Iglesia. La duda sana tiene la virtualidad de desenmascarar las actitudes menos saludables, el fanatismo en la conservación de determinadas opiniones y doctrinas teológicas o el fanatismo para denegarlas. La duda creativa incrementa en nosotros la apertura a la totalidad de la revelación en Jesucristo [41].

Romano Guardini sostiene la visión del cardenal Newman y afirma que una fe robusta es capaz de dar valor positivo a las dudas. Cuando se trata de un creyente verdadero, las dudas no nacen simplemente de la falta de visión; tampoco son consecuencia de deficiencias morales. Por el contrario, son una posibilidad interna de la fe misma, fe que comprende nuestra situación de peregrinos y acepta la necesidad de una purificación y un progreso más intensos [42].

f) Carencia pecaminosa de duda

Si una persona concede su asentimiento al análisis de la fe y de la duda planteado en las páginas anteriores, podrá comprender sin dificultad que la carencia total de duda en un creyente podría ser señal chocante de negativa a aprender y a corregir, a crecer y a ser purificado en la visión de fe que posee. La apariencia externa de firmeza en la fe no debería ser ni un complejo de seguridad, ni la negativa testaruda a abrirse a mayor luz.

g) Duda pecaminosa respecto de la fe

Mientras el creyente no se haya convertido a la humildad total, a la pureza de la sinceridad plena, existirá siempre la posibilidad de la duda pecaminosa nacida de la pereza espiritual o, incluso, del desprecio arrogante. Existen muchos tipos de duda y todos ellos nos urgen a recordar más humildemente que la fe es un don inmerecido de Dios, que debemos orar constantemente: «¡Creo, Señor, pero ayuda mi incredulidad!»

Si nos encontramos con hermanos cristianos que niegan tajantemente determinadas doctrinas de la Iglesia, deberíamos intentar, al menos, que suspendan su juicio, que renueven su compromiso básico de fe y se abran a una búsqueda más profunda.

D) Evangelización en una época dinámica

Muchos de los conflictos y de las tensiones existentes dentro de la comunidad de fe nacen de dos mentalidades contrapuestas: una estática, con una visión estática del mundo, la otra acorde con una visión dinámica del mundo, consonante con el carácter dinámico. Cuando el concilio Vaticano II habló del diálogo con el mundo actual dio gran importancia al paso rápido de una concepción del mundo, más bien estática, a otra de signo opuesto [43]. Deberíamos hacer una elección consciente de una visión más dinámica o más estática; al menos, deberíamos ser plenamente conscientes de la tendencia psicológica personal. Solamente en tales condiciones sería útil el diálogo.

Si queremos ser luz del mundo debemos expresar radicalmente

nuestra fe como la historia de Dios con los hombres, con plena conciencia de la evolución y de la unidad de la historia humana.

El crecimiento de la población, las relaciones a escala mundial, la nueva experiencia de solidaridad serían totalmente inimaginables sin el increíble desarrollo de la ciencia y de la tecnología. La humanidad de nuestros días no se limita a hacer descubrimientos ocasionales y fortuitos; ha descubierto el arte de la invención. Indudablemente, este hecho tendrá una enorme repercusión en la historia futura de la humanidad.

Probablemente, el número de científicos perfectamente entrenado existente en la actualidad supera la suma de todos los que existieron a lo largo de todas las generaciones anteriores. Vivimos en estos momentos una especialización siempre creciente. Las naciones del tercer mundo, en las que se da un enorme crecimiento de la población, se encuentran necesitadas de crecimiento económico. Pero, al mismo tiempo, el mundo occidental experimenta una dañosa expansión económica y consumista que puede ocasionar serios peligros a la ecología. La explotación alocada de los recursos insustituibles es una alarmante señal de la falta de responsabilidad de cara al futuro.

Los armamentos, con los inventos constantes de nuevas armas, son la muestra del dinamismo más horroroso. Si la humanidad quiere evitar destruirse a sí misma no dispone de mucho tiempo para superar sus tendencias aniquiladoras.

Todas estas realidades son auténticos retos lanzados a la teología. La educación de la fe debe tomarlos seriamente en cuenta. Estaremos en condiciones de desenmascarar las ideologías y de proclamar el poder salvador del evangelio si acertamos a vivir nuestra fe en la dimensión de las virtudes escatológicas, en postura de conversión permanente, en una orientación firme, en la confianza y en la esperanza, en la vigilancia, en la buena disposición y en el discernimiento, en espíritu de pobreza y de serenidad.

Las fuerzas morales de las personas no han seguido el ritmo de su desarrollo económico, técnico y científico. El dinamismo que pertenece a la totalidad de la persona y a la totalidad de la humanidad se ha agotado unilateralmente en los campos de la técnica, de la producción y del comercio. Muchas personas pierden el sentido de la totalidad, así como sus capacidades más nobles y fundamentales para admirar, adorar, para la conciencia espiritual y para la sensibilidad, para la libertad y fidelidad creadora.

La evangelización, o tal vez la preevangelización, debe con-

vencer a la persona de que permanecerá en estado de subdesarrollo o lo incrementará aún más si no sabe cómo imponerse limitaciones a sí misma, si no acierta a moderar sabiamente las prácticas en el desarrollo técnico y material. A la persona que siente ya un vacío existencial deberíamos ofrecerle, con el ejemplo y con la palabra, el valor que encierra el ocio verdadero y el sentido del silencio, de modo que pueda entrar en el santuario de su propia conciencia y descubrir en sus profundidades la presencia de Dios.

La Iglesia, que vive en tiempo de éxodo, necesita profundos reajustes. Con todo, la salud espiritual y psicológica requiere serenidad y, de manera especial, un sentido profundo de la continuidad de la vida.

Las energías más profundas de fe y de testimonio ante el mundo nacen de la experiencia de la gratuidad de la fe. A la luz de todos los dones de Dios, una conciencia más aguda de que hemos sido salvados por la gracia y por la fe incrementará en nosotros la alabanza de la justicia y amor de Dios, que nos salva. De esta fuente —únicamente de esta fuente— nace el verdadero dinamismo de la fe, activa en el amor. Ésta es la visión de la verdadera moral, a la que san Pablo llama la «ley de la fe» (Rom 3,31).

Si todas las personas pudiesen experimentar el testimonio convincente de amor y de justicia dado por las comunidades de fe que producen, en medio de la barahunda del mundanal ruido, los frutos del Espíritu (amor, paz, gozo, serenidad, amabilidad, bondad, benevolencia, generosidad, libertad y fidelidad creadoras) entonces nuestra era agitada y dinámica podría aprender a imponerse la moderación adecuada y ver en qué consiste el crecimiento acertado de la historia. Todas nuestras religiones, al igual que la educación moderna, deben manifestar este dinamismo verdadero de la gracia y de la fe, esta libertad y fidelidad creadoras. Sólo entonces podremos ayudar a otros para que alcancen la plenitud de la fe en Cristo, Señor de la historia.

E) Evangelización en un tiempo de éxodo

En la Biblia, el paradigma del éxodo va inseparablemente unido al tema de la liberación. Noé, Abraham, Moisés, el pueblo de Israel y, finalmente, Jesús tienen que desprenderse de todo ante el gran evento de la liberación y de la redención.

La fe como evento liberador incluye siempre un éxodo. Pero

de manera particular en nuestro tiempo, la evangelización y la educación en la fe requiere, inevitablemente, un éxodo profundo, la decisión y la valentía de abandonar una época que jamás retornará y entrar en otra era nueva en la que las culturas del tercer mundo serán más decisivas que las del mundo occidental; nueva época en la que existirá —en el mundo occidental está ya presente— una nueva generación que necesita un lenguaje nuevo y diferente, una nueva forma de testimonio.

Cada creyente, y la totalidad de la Iglesia, debe vivir el gran éxodo del misterio pascual de manera que conduzca a la nueva vida de la resurrección. Con todo, deberemos recordar que se llega a la resurrección pasando por el monte Calvario. Tenemos que desprendernos de las seguridades creadas por los hombres; deberemos abrazarnos a la firmeza, a la confianza y a la fidelidad que nos vendrán por la fe en Jesucristo, que es el nuevo guía en el éxodo hacia la libertad y la fidelidad.

En diversos lugares y de distintas maneras, la Iglesia ha vivido al servicio de la riqueza y de los poderosos que se dirigieron a ella no para servir al evangelio, sino para utilizar la influencia de la Iglesia al servicio de sus intereses particulares. Y aunque todavía en nuestros días se levanta desde todas las esquinas la acusación de que la Iglesia continúa pretendiendo poder, los poderosos y los dominantes no cesan de usar a la Iglesia.

Con la firmeza de propósitos necesaria actualmente, optamos por el éxodo permanente, por el pobre, por el oprimido, por las personas carentes de influencias, por las culturas modestas, por las naciones pobres. Realizar esta elección es condición imprescindible para que el éxodo produzca la plena libertad de evangelización. Cada cristiano tiene que hacer la elección para su propia vida y tomar en serio su compromiso social. Pero también la Iglesia como totalidad tiene que decidirse.

Como ya hemos visto, mucho depende de cómo celebremos el memorial del éxodo a lo largo de la historia de la salvación, de manera especial el de Jesús de Nazaret y sus discípulos. La celebración del memorial, con nuestro propio recuerdo agradecido, debe ser un evento emotivo y liberador, como lo fue la predicación del reino de Dios realizada por Jesús.

En nuestros días, la educación en la fe y la evangelización es, por necesidad, una opción clara en favor de la no violencia. Abandonando la confianza en las armas y en la guerra, la Iglesia se separa y aleja radicalmente de cualquier forma de pensamiento

sobre las «guerras santas». Únicamente el éxodo radical de la Iglesia en la elección a favor de los pobres y en el compromiso de emplear medios no violentos de liberación podrá servir de ayuda al género humano para realizar el éxodo necesario de la violencia y de las ideologías que ensalzan la agudización de las tensiones, de los conflictos, del terrorismo.

La Iglesia se convertirá en conciencia crítica del mundo actual, sólo si está totalmente dispuesta a vivir el éxodo tal como lo exigen los signos de los tiempos. Para convertirse en voz profética y en auténtico testimonio liberador, el pueblo de Dios y, de manera especial, las personas constituidas en autoridad deben estar continuamente alerta de forma que no se conviertan en instrumentos ni sean manipulados por una fracción de la sociedad. Como voz profética, la Iglesia no entra en «sagrada alianza» con sistema alguno, pero ayuda a las personas a discernir con precisión y toma sus propias opciones con conciencia recta y guiada por motivos sinceros.

La moral de éxodo impedirá a la Iglesia hablar, más allá de su competencia, de temas actuales de política, de economía, de problemas culturales y sociales. En muchas ocasiones llegará más fácilmente a las personas si habla haciendo preguntas que si trata de imponer soluciones que no han madurado aún en la conciencia de las personas. Nosotros creemos en la naturaleza profética del sacerdocio del Nuevo Testamento, pero no esperamos que todos los constituidos en autoridad sean, al mismo tiempo, profetas y analistas competentes de la situación. La iglesia oficial hablará después de haber reflexionado seriamente durante un tiempo, después de haber escuchado a todas las personas competentes. Con todo, si ella realiza plenamente su papel profético como educadora de la fe y de la moral, habrá cristianos que puedan hablar —aunque no lo hagan en nombre de la Iglesia oficial— con gran convicción y poder persuasivo [44].

La Iglesia apostólica tuvo que realizar un éxodo más costoso saliendo de la cultura judía y de la ley judía para evangelizar a todas las naciones. Se necesitó de un profeta como Pablo, el apóstol de las gentes, para que la Iglesia se viera forzada a realizar la ruptura, que se llevó a cabo en medio de tensiones y de sufrimiento [45]. El resultado del ministerio profético de Pablo, realizado en la Iglesia y para la Iglesia, fue reconocido solemnemente en el Concilio de Jerusalén: «Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que estas imprescindibles» (Act 15,28).

La evangelización de los que han sido bautizados pero se encuentran más o menos alejados de la Iglesia, la de las generaciones jóvenes y, de manera especial, de las culturas del tercer mundo, exige que la Iglesia tome una decisión no menos valiente y decidida que la realizada por la Iglesia apostólica cuando decidió convertirse en la Iglesia para los gentiles. Así como no fue fácil entonces para los judeocristianos ni para los cristianos venidos de la gentilidad —aunque eran plenamente conscientes de la diversidad— vivir juntos en armonía, tampoco es fácil actualmente hacer que reine el respeto a la diversidad, condición indispensable para encarnar la fe cristiana en todas las culturas y generaciones [46].

F) La misión de los teólogos

Hemos mencionado frecuentemente la misión o tarea de los teólogos. En este momento queremos hacerlo desde la perspectiva de la educación de la fe y de la evangelización. La tarea de ofrecer una teología para un tiempo de éxodo, marcada por la libertad y la fidelidad creadoras, es realmente difícil y ardua. Con todo, los teólogos no se encuentran solos a la hora de realizar su tarea. Cuentan con una gran tradición de teólogos valientes, pueden recibir guía y ayuda de las personas constituidas en autoridad y de las dotadas de don profético. Serán ayudados también por todos aquellos que tienen experiencia en el campo de la educación de la fe y de la evangelización. Por consiguiente, la primera tarea que han de realizar los teólogos es la de escuchar; prestar atención al pasado y al presente, escuchar a los que están constituidos en autoridad y a las personas más humildes; escuchar manteniéndose continuamente en el contacto permanente que ofrece el ministerio pastoral. Los teólogos deben trabajar en equipo. De lo contrario, no podrán reunir todas las experiencias ni las reflexiones comunes al servicio de la evangelización. Cuanto más explícitamente reflexionen sobre su tarea a la luz de la educación de la fe y de la evangelización, tanto más fructífera será la totalidad de su obra teológica.

La teología actual está aún a la búsqueda de su propia identidad. No la encontrará mientras los teólogos no se sitúen en la perspectiva de comunicadores de la verdad de la salvación [47]. Aunque se dejó sentir fuertemente la presencia de los teólogos en el

concilio Vaticano II, éste no dijo mucho acerca de la función de la teología en la Iglesia. Con todo, no faltan algunas orientaciones preciosas. «Los teólogos, guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época»[48].

Se exhorta a los obispos a que procuren «que algunas personas se dediquen a un conocimiento más profundo de la temática de la teología[49]. Opino que es particularmente importante que las nuevas iglesias del tercer mundo cuenten con suficientes teólogos indígenas capaces de permanecer enraizados en sus propias culturas manteniendo suficientes contactos con otras partes de la Iglesia.

El concilio urge a los teólogos occidentales a sacar pleno provecho de la teología oriental[50]. Indudablemente, los teólogos de todas las iglesias deberán orar y trabajar duro para contribuir a la unidad de la Iglesia, pensando siempre en la evangelización de todas las naciones.

G) La función del magisterio respecto al kerygma

Aunque toda la Iglesia está obligada a propagar la fe y a educar a todas las personas, encuéntrense donde se encuentren, para que maduren en su fe, los sucesores de los apóstoles tienen —de forma colegiada— la responsabilidad particularmente urgente de procurar que se anuncie el evangelio a todas las naciones, a todas las culturas, a todas las generaciones. A ellos compete vigilar la rectitud de la enseñanza ya que se trata de la altísima importancia de la verdad de la salvación. Por otra parte, conviene tener presente que preservar la ortodoxia de la doctrina forma una unidad inseparable con el kerygma, con la proclamación de la buena nueva. De hecho, la Iglesia no podrá mantener la ortodoxia en el pleno sentido de la palabra, si no está dedicada totalmente a comunicar la verdad de forma adecuada. Cuidar de conservarla sin prestar atención a la manera cómo es comunicada supondría una contradicción con el verdadero y pleno sentido de la ortodoxia[51].

Sin duda que podemos trazar una línea de separación entre el oficio de enseñar y el ministerio pastoral de los sucesores de los apóstoles, pero la profunda unidad de ambos radica en el ministerio pastoral. En efecto, toda verdad revelada es verdad salvífica y debe ser comunicada de manera que contribuya a la salvación de

todas las personas. La forma de enseñar empleada por el magisterio debe poner particularmente de manifiesto que —y cómo— el Espíritu enseña tanto a los encargados oficialmente de transmitir la doctrina como a los restantes creyentes. Debe hacer ver, igualmente, que todos son aprendices (cf. Mt 23,8-12) y rinden honor al Espíritu Santo, que nos adoctrina en la fe y en la ley nueva[52].

Existe una diferencia notable entre la concepción protestante y católica del oficio de enseñar en la Iglesia. Paul Althaus hace una presentación característica de la posición protestante: «La promesa del Espíritu concedida a la Iglesia significa que Dios jamás permitirá que la Iglesia muera por culpa suya, como consecuencia de sus propios pecados o debilidades; el Espíritu producirá dentro de la Iglesia —en algún lugar— un nuevo florecimiento de la verdad y de la vida; en algún momento suscitará profetas y reformadores. Ésta es la significación del concepto evangélico de la guía del Espíritu y de la infalibilidad de la Iglesia»[53].

Magnus Löhrer presenta la posición católica: «Cuando la Iglesia del Nuevo Testamento —actuando con su autoridad de magisterio— pronuncia la palabra final sobre una doctrina que obliga a todos en conciencia, no puede equivocarse.» La Iglesia está poseída de esta firme convicción y confianza «no porque sea presa de cualquier tipo de arrogancia, sino porque tiene puesta toda su confianza única y exclusivamente en el Espíritu»[54]. Con todo, el mismo autor insiste en que sería caer en una visión unilateral pensar que la misión de enseñar debería ser confiada exclusivamente a los jerarcas. No podemos perder de vista, ni por un momento, que el elemento profético tiene, dentro de la Iglesia, profunda significación para la constante actualización de la palabra de Dios y de su autoridad efectiva sobre la Iglesia[55].

El concilio Vaticano I dejó muy claro que el papa, cuando actúa como instancia docente suprema de la Iglesia no toma la decisión aisladamente o sin tener en cuenta las informaciones. «El Romano Pontífice convocó concilios ecuménicos o exploró el sentir de la Iglesia extendida por toda la tierra sirviéndose de sínodos particulares o de otros medios que la divina Providencia ponía a su disposición, tal como lo sugerían las condiciones de los tiempos y la situación concreta. Después definían la doctrina que conocían como acorde con la Sagrada Escritura y con la tradición apostólica»[56].

El concilio Vaticano II confirmó la definición del concilio Vaticano I y explicó sus límites y condiciones en el mismo sentido: «Esta infalibilidad con la que el divino Redentor quiso revestir a

su Iglesia cuando define una doctrina de fe o costumbres tiene idénticas proporciones y extensión que el depósito de la revelación divina, que debe ser religiosamente guardado y fielmente expuesto» [57].

Hablar del magisterio infalible de la Iglesia —de manera especial del de los sucesores de Pedro— sin indicar sus límites claramente definidos y sin mencionar que existe un ancho campo de enseñanza no infalible, ocasiona tentaciones innecesarias contra la fe en la Iglesia y contradice la verdad. Mientras las formulaciones de los dogmas explícitos jamás podrán ser contradichas por doctrinas posteriores, sí pueden ser mejoradas por medio de formulaciones más comprensibles y por una integración más amplia en la totalidad del panorama de la fe. La enseñanza no infalible de la Iglesia es susceptible de correcciones parciales. En ocasiones, necesitará urgentemente de ellas. La pronta disposición a actuar en consonancia con esas necesidades testimoniará a favor de la docilidad de la Iglesia a las enseñanzas del Espíritu.

El católico manifestará su fidelidad al magisterio no sólo asintiendo con fe a las doctrinas reveladas, sino prestando oído más atento y manteniendo una apertura humilde a todo lo que enseña la Iglesia. Pero esta escucha y docilidad «tiene grados. No podrá prestarse asentimiento de fe divina o católica a una proposición no infalible de la Iglesia» [58].

El espíritu ecuménico, el diálogo respetuoso y receptivo entre las diversas partes de la cristiandad, la facilidad de las comunicaciones, el mayor número de teólogos bien formados, la participación más amplia del laicado competente y la atención plena al espíritu de fe de las personas humildes, puede mejorar el ejercicio del magisterio de la Iglesia, darle mayor autenticidad y eficacia, especialmente en la proclamación de la fe. El ejercicio colegial del magisterio es particularmente importante en temas de moral. En efecto, en este campo existe siempre el grave peligro de no discernir entre las normas morales que atañen a todas las personas de todos los tiempos y culturas y las normas morales particulares que incorporan auténticamente costumbres, convirtiéndose, de esta manera, en las mejores normas posibles para una determinada cultura en un momento concreto.

Los intentos de extender excesivamente el campo de la enseñanza infalible, hasta el punto de querer incluir todos los detalles de las encíclicas de los papas, ha ocasionado crisis peligrosas en la conciencia de muchas personas y en las discusiones públicas que tuvieron como tema el oficio magisterial de la Iglesia [59]. Con todo,

estas discusiones no deberían hacernos olvidar el agradecimiento que debemos al Señor, que ha concedido a su Iglesia el oficio del magisterio, sin el cual no puede haber unidad. Agradecimiento especial merece el campo de la infalibilidad del magisterio eclesiástico, que basta para darnos la firmeza necesaria de fe en sus partes esenciales.

Aumentará este agradecimiento si comprendemos la dimensión doxológica de cada dogma. La enseñanza de la Iglesia es proclamación de la buena nueva para alabanza de Dios. Las formulaciones doctrinales serán tanto más adecuadas para la evangelización cuanto mejor manifiesten esta dimensión doxológica [60]. Es igualmente cierto que la doctrina de la Iglesia honrará y alabará a Dios en la medida en que su revelación sea un comunicado gozoso y un testimonio convincente.

Capítulo VI

FE Y ECUMENISMO

En la fe cristiana adoramos a Dios, Padre de todos, saludamos a Jesucristo como la verdad salvadora para todos y nos entregamos y confiamos al Espíritu de verdad que nos conduce simultáneamente a la verdad y a la unidad. El esfuerzo por conseguir la unidad cristiana es parte constitutiva de nuestra fe.

Por su propia naturaleza, la revelación de Dios es un don gratuito y una llamada vinculante a trabajar en favor de la unidad. El ecumenismo genuino tal vez amenace los complejos de seguridad, pero no encierra peligro para la verdad. Por el contrario, nos une a todos en una mayor apertura a la verdad. El papa Pablo VI lo expresó claramente cuando se dirigió a los observadores del Concilio: «Sería necesario que nos esforzásemos incesantemente por profundizar y poseer más plenamente la verdad divina y por vivirla con mayor fidelidad: "Tratad de encontrar y procurad buscar de nuevo", frase de san Agustín, que ha producido placer a nuestros oídos escucharla de vosotros, y que nos concierne a todos»[1].

La apertura mutua confiere a las comunidades cristianas mayores posibilidades de llegar a un conocimiento más profundo y a una realización más perfecta de la verdad. «Por consiguiente, nos esforzaremos lealmente por lograr la unidad de la Iglesia de Cristo, para comprender mejor y aplaudir todo lo que de genuino y admisible poseen las diversas denominaciones cristianas que difieren de nosotros... Esta plenitud de verdad y de caridad alcanzará su mayor grado de manifestación cuando todos los que profesan el nombre de Cristo se reúnan en la unidad»[2].

El ecumenismo es una expresión indispensable de nuestra fe en un solo Señor y el camino necesario para llegar a una comprensión

más profunda de la historia de la salvación y de la verdad salvadora.

A) Nuestra fe y nuestro compromiso con la unidad cristiana

1. *Creemos en el Espíritu Santo*

El ecumenismo florecerá cuando manifestemos sin reservas que «creemos en el Espíritu Santo». Podemos afirmar que la Sagrada Escritura constituye la base y el punto de partida de nuestra búsqueda común de la verdad y de una plenitud mayor de ella. Pero debemos añadir, inmediatamente después, que esto es así porque creemos en el Espíritu Santo, que no se ha limitado a inspirar a los autores sagrados, sino que quiere guiarnos también a nosotros en nuestra búsqueda común. Para cumplir esta segunda tarea nos pone una única condición: que confiemos en él. «El testimonio de la Escritura nos revela que la única comunión que nos es accesible es enteramente don de Dios... La forma más adecuada será la conjunción del acto de acción de gracias y del de alabanza. La comunión que hemos recibido es, ante todo, comunión con el Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo»[3].

Si bien los católicos tenemos razones especiales para alabar al Espíritu Santo por no haber abandonado jamás a nuestra Iglesia, podemos estar totalmente de acuerdo con el canónigo anglicano A.M. Alchin cuando dice: «Los dones del Espíritu jamás observaron escrupulosamente los límites canónicos»[4]. La fe en el Espíritu niega sitio a cualquier actitud de monopolio. En mutua apertura, alabamos y adoramos la libertad del Espíritu para trabajar en todos, por medio de todos y en favor de todos. La fe en el Espíritu Santo hace la síntesis de nuestra fe personal en la Trinidad, de nuestra devoción de ella, y del elemento suprapersonal del contenido de nuestra fe[5].

El futuro del ecumenismo no reposa en nuestras manos. «Sea cual fuere el futuro, será obra del Espíritu Santo»[6]. Honramos al Espíritu Santo alabándole y dándole gracias por todo lo que se ha realizado en el ecumenismo, confiando sin medida respecto del futuro. Le adoramos colocando todos sus carismas, todas nuestras capacidades, toda nuestra creatividad al servicio de la unidad cristiana.

Sabiendo que está llamada a ser y a convertirse cada día en

signo más visible de unidad, la Iglesia está obligada a hacer manifiestos sus variados carismas en todas las actividades de su vida, en todas sus estructuras. De esta manera, la plenitud de la humanidad redimida en Jesucristo se hará más manifiesta aún en su diversidad [7].

La contribución realizada por el concilio Vaticano II a la causa del ecumenismo no se centra, de modo principal, en el espléndido *Decreto sobre el ecumenismo* —él mismo es ya un don del Espíritu— sino, de manera especial, en una renovada pneumatología [8]. Fuera del Espíritu Santo nos es totalmente imposible reconocer el señorío de Jesucristo en nuestros corazones, en nuestras vidas y en nuestros esfuerzos conjuntos. Por medio de la gracia del Espíritu Santo, tanto los individuos como las comunidades cristianas y las iglesias reciben la llamada a la conversión y a una apertura mayor a los demás. «No debe olvidarse tampoco que todo lo que la gracia del Espíritu Santo obra en los hermanos separados puede contribuir también a nuestra edificación» [9].

La unidad dinámica de la Iglesia —cuyo corazón es la eucaristía— es, esencialmente, fruto del Espíritu. Debe ser contemplada en la gran visión de la teología paulina, tal como aparece presentada en Efesios 4 y Gálatas 5 [10]. Los grupos adelantados del ecumenismo han percibido con claridad que la fe fuerte en el Espíritu Santo no permite retirarse a una fe meramente personal. Fortalece el gozo y la profundidad de la fe personal, y da también una comprensión más profunda y un mayor aprecio de los sacramentos de la unidad, especialmente de la santa eucaristía. En sintonía con otros muchos grupos y movimientos, la renovación carismática expresa la esperanza de que «la unión en el Espíritu llevará a la unión en la eucaristía» [11].

Gracias al Espíritu Santo, el pueblo de Dios es capaz de combinar la santa paciencia con la santa impaciencia. La fe en el Espíritu Santo rechaza cualquier desorden y cualquier tipo de rutina espiritual. Llama siempre a la realización profética [12]. El poder del Espíritu Santo confiere también a los cristianos y a las iglesias cristianas la libertad interior para encontrarse unas con otras, para escucharse mutuamente y para buscar, al mismo tiempo, la verdad y la unidad.

2. *Creemos en una Iglesia, santa, católica y apostólica*

Puesto que el Espíritu Santo llama a los cristianos a la unidad por medio de una rica diversidad de sus dones y ministerios, debemos cualificar el contenido de la expresión de fe «creemos en una Iglesia, santa, católica y apostólica». Rechazamos, en primer lugar, aquel eclesialismo militante que hace a muchas personas olvidar su carácter cristiano cuando confiesan su catolicidad romana. Si confesamos una iglesia, santa, católica y apostólica, deberemos hacerlo de manera que confesemos el señorío de Jesucristo que nos revela al único Padre y nos guía, por medio de su Espíritu, hacia la unidad.

«En la actualidad es persuasión general de los cristianos que debe haber una Iglesia y que no está sometida a la arbitrariedad de cada creyente la cuestión de si hay una Iglesia, o bien todo un conjunto de comunidades religiosas cristianas... En conjunto se da hoy en el cristianismo la persuasión, experimentada como un elemento de la confesión cristiana, de que debe existir una Iglesia y, además de que el estado concreto de la cristiandad entera no realiza hoy en la forma suficiente esta unidad querida por Cristo» [13].

Para nosotros, cristianos católicos, es imposible, como para cualquier otra comunidad cristiana, reflexionar sobre la identidad de la Iglesia sin sentir pena por nuestra separación. Comprendiendo que las notas de la santidad, de la catolicidad y de la apostolicidad dependen también de una manifestación genuina de la unidad, estamos obligados a juntarnos en una búsqueda humilde y valiente de una identidad más auténtica. Podemos afirmar que el compromiso con la unidad cristiana pertenece a la verdadera identidad de nuestra Iglesia y a nuestra fidelidad a ella [14]. Nuestra fe primigenia y nuestro compromiso de fe no ha sido contraído con la forma actual de nuestra iglesia tal como se ha desarrollado históricamente después de todas las separaciones; es un compromiso con Cristo mismo que desea que su Iglesia sea una, santa, católica y apostólica en un sentido que lo incluye todo.

Precisamente nuestra fe en el único señor Jesucristo y nuestra confianza en el Espíritu Santo nos comprometen con la Iglesia visible tal como la conocemos en la Iglesia católica. «A la sociedad de la Iglesia se incorporan plenamente los que, poseyendo el Espíritu de Cristo, reciben íntegramente sus disposiciones y todos los medios de salvación depositados en ella, y se unen por los vínculos de la profesión de la fe, de los sacramentos, del régimen

eclesiástico y de la comunión, a su organización visible con Cristo, que la dirige por medio del sumo pontífice y de los obispos»[15].

Sin embargo, el concilio Vaticano II ha insistido muchísimo en que esta plena aceptación de las estructuras básicas de la Iglesia incluye un fuerte compromiso de renovación y de conversión, un compromiso de fe para juntarnos con nuestra Iglesia y con todas las iglesias cristianas en el esfuerzo por una realización más perfecta de la unidad, de la santidad, de la catolicidad y de la apostolicidad.

El concilio Vaticano II no identifica simplemente la forma concreta de la Iglesia católica romana actual con la Iglesia querida por Jesucristo como una, santa, católica y apostólica[16]. «Esta Iglesia, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro, y por los obispos en comunión con él, si bien fuera de su estructura se encuentran muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica»[17]. El *Decreto sobre el ecumenismo* expresa de manera dinámica, llena de esperanza, esta confianza en la permanencia perpetua de las notas de la Iglesia. «Aquella unidad de Iglesia una y única que Cristo concedió desde el principio a su Iglesia y que creemos que subsiste indefectiblemente en la Iglesia católica y esperamos que crezca cada día hasta la consumación de los siglos»[18].

Cuando las diez tribus del norte (Israel) se separaron de Judá, las promesas y el reino davídico subsistieron aún en Judá. Con todo, este reino quedó casi tan gravemente afectado por el cisma como Israel. Podemos entender esta situación como analogía de la situación de la Iglesia después de los diversos cismas. En consecuencia, el ecumenismo católico no piensa simplemente que se trate, sin más, de invitar a las partes separadas de la cristiandad a retornar a la Iglesia católica. Como indican las primeras palabras del *Decreto sobre el ecumenismo,* se trata de una conversión de todas y cada una de las partes de la cristiandad al Señor y de una conversión mutua.

El papel especial que compete a la iglesia católica respecto de las notas de unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad le impone la responsabilidad de sobresalir en el celo por la reintegración, por la unidad. Ninguna de las partes de la cristiandad separada podrá sanarse sin recurrir a la curación recíproca mediante el diálogo, a través del encuentro mutuo, del perdón recíproco, de la cooperación y de la integración[19]. La ruptura entre oriente y occidente —y de manera semejante la separación de las iglesias reformadas alejándose de la Iglesia católica— fueron mutilaciones que afectaron a todas las partes implicadas y de las que todas ellas sufren hasta el presente[20].

3. *Sobre la historia del ecumenismo*

El movimiento ecuménico se encuentra en el centro de la historia de la cristiandad a lo largo de esta centuria. Ha producido cambios sorprendentes en las relaciones entre los diversos cuerpos separados de la iglesia[21].

En su primera fase, el movimiento ecuménico fue, principalmente, un encuentro cordial de predicadores, fundamentalistas evangélicos en su mayoría. Todos ellos coincidían en una fuerte desconfianza en las instituciones de la gran Iglesia, de manera especial de la de Roma. Durante un período considerable de tiempo, las iglesias —y de manera particular la Iglesia católica— respondieron con idéntica desconfianza. Las iglesias misioneras tuvieron un papel importantísimo en el crecimiento del anhelo ecuménico de la unidad. En efecto, ellas sufrían la división de los cristianos más que las iglesias de Europa y de los Estados Unidos de América.

El segundo movimiento ecuménico creció gradualmente. Entre las fechas más importantes debemos señalar la conferencia de Edimburgo, celebrada en 1910, las conferencias de Estocolmo y Lausana, celebradas en los años 20, y la conferencia de Amsterdam de la que salió la fundación formal del Consejo ecuménico de las Iglesias en 1948. Las fuerzas más importantes que se reunieron en el Consejo mundial de las Iglesias fueron el Consejo misionero internacional y la Comisión fe y orden.

Se produjo un gran desarrollo cuando las instituciones eclesiásticas más importantes se sintieron ganadas por el fervor ecuménico e intentaron seriamente convertirse en punta de lanza de una evolución más intensa. La entrada de la Iglesia ortodoxa en el Consejo ecuménico constituyó uno de los mayores y más sorprendentes acontecimientos. Las diversas iglesias se habían dotado de un foro para dialogar y para juntar sus esfuerzos, para reconciliarse mutuamente y estimularse en la senda hacia la unidad total. De manera gradual, pasó a un primer plano el deseo de la celebración eucarística, compartido por las iglesias miembros[22]. Se dio una constante

estimulación entre el ecumenismo de los creyentes entusiastas y el ecumenismo de las sectas.

El acontecimiento más sorprendente y decisivo fue el vigoroso despertar del movimiento ecuménico bajo los papas Juan y Pablo, de manera especial a través del concilio Vaticano II. Los esfuerzos ecuménicos del concilio se vieron coronados por el decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis Redintegratio* (1964), y por la componente marcadamente ecuménica de las expresiones de casi todos los decretos y constituciones del concilio. A partir de aquel momento, no sólo se establecieron relaciones ecuménicas cordiales entre el patriarca de Constantinopla y la santa sede, sino que se crearon relaciones amistosas entre Roma y Ginebra (Consejo mundial de las iglesias). La Iglesia católica participa en la comisión «Fe y orden» y comparte los esfuerzos ecuménicos en otras muchas.

Es indudable que la personalidad carismática del papa Juan XXIII prestó la mayor contribución al despertar ecuménico de la Iglesia católica. Con todo, seríamos injustos si no recordásemos también a toda una generación de teólogos y otras personalidades de la Iglesia que trabajaron y sufrieron para preparar esa posibilidad [23]. Como resultado de todo ello, hemos vivido una época de ecumenismo en la que han descollado dirigentes carismáticos tales como los papas Juan y Pablo, el arzobispo Ramsey, el patriarca Atenágoras y personalidades muy destacadas del Consejo mundial de las iglesias. Teólogos de todas las iglesias y confesiones comenzaron a estudiar la teología desde la perspectiva, principalmente, del testamento del Señor «que todos sean uno». Mediante el diálogo interconfesional teológico en las comisiones constituidas por las iglesias oficiales se hicieron grandes progresos en una interpretación mejor del misterio de la Iglesia, de la autoridad en la Iglesia, del ministerio y de la eucaristía.

El decreto del concilio Vaticano II sobre el ecumenismo sirvió como punto de partida y como base para un progreso mayor. Las iglesias fueron conociéndose mejor mutuamente y se mostraron dispuestas a integrar en su vida las verdades encontradas en las otras iglesias con vistas a una reintegración final de las iglesias mismas en la ansiada «Iglesia una» [24].

Si volvemos la vista atrás a los novecientos años pasados, parece milagroso el gran progreso realizado en las relaciones entre la Iglesia romana y la iglesia ortodoxa [25]. No tenemos por qué sorprendernos de que nazcan tensiones y dificultades momentáneas

a diversos niveles. Tampoco debería sorprendernos que la valoración del progreso del ecumenismo muestre una gran diversidad [26].

4. *Una nueva visión de los pecados de herejía y de cisma*

Jesús profeta pone en entredicho el concepto de cismático y hereje sostenido por los judíos. La parábola del buen samaritano fue decisiva en este punto. En contraste con el clero alto y bajo — ambos fracasaron en su obligación de cumplir la ley del amor universal — el samaritano aparece como el hombre santo. En los momentos actuales del ecumenismo, esta enseñanza de Jesús debería impedirnos mirar por encima del hombro a los que se encuentran fuera de la Iglesia y calificarlos como herejes y cismáticos.

Ya en 1937, Yves Congar propuso, en su libro *Chrétiens désunis* que los protestantes de nuestros días deberían ser considerados como «disidentes», no como «herejes». Aunque encontró oposición en las filas católicas, su manera de ver se impuso. En una encuesta realizada en 1962 se preguntó a los católicos cómo consideraban a los luteranos y a los protestantes reformados. La respuesta mayoritaria fue: «hermanos cristianos» (47,6 %) o «hermanos separados» (47,2 %). Únicamente un 1,2 % optó por la palabra «hereje» [27]. Debido al papa Juan XXIII, a los otros cristianos se les denomina en el lenguaje oficial de la Iglesia católica «hermanos cristianos» o «hermanos separados».

La declaración del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa (art. 3) da una razón para esta expresión más respetuosa: «A veces merecieron censura los que se encontraban a ambos lados. Con todo, no podemos imputar el pecado de separación a los que nacen actualmente en esas comunidades y han recibido en ellas la fe de Cristo.»

Comprendemos aún mejor que las actitudes preocupadas por juzgar y las conversaciones formalistas sobre la herejía pueden ser la manifestación de una autojustificación peligrosa. Cuando confesamos nuestros propios pecados alcanzamos una visión más equilibrada de la situación de los otros. El papa Pablo VI expresó bellamente esta idea. «Hemos reconocido determinados fallos y sentimientos comunes que no eran buenos. Por ellos pedimos perdón a Dios y a vosotros. Hemos descubierto que sus raíces están fuera del cristianismo y nos hemos propuesto cambiarlos, por lo que a nosotros respecta, en sentimientos dignos de la escuela de Cristo; hemos decidido, igualmente, abstenernos de controversias ofensivas

y preconcebidas y no poner en juego cuestiones de vano prestigio»[28].

Repasando las muchas ambigüedades de las situaciones y la responsabilidad parcial de las autoridades de la Iglesia católica, nos preguntamos si las personas implicadas en el terrible acontecimiento de la separación cometieron, subjetivamente, el pecado de herejía. Algunos negarían, incluso, su implicación en un pecado, objetivamente grave, de cisma o de herejía[29]. Sin embargo, serviríamos pobremente a la verdad y a la causa de la unidad si nos detuviéramos aquí. Debemos afrontar otro planteamiento y preguntarnos a nosotros mismos si, a la luz de una moral de alianza, moral de gracia y de fe, hemos puesto a contribución de la búsqueda común de la verdad lo mejor de nosotros mismos. ¿Hemos hecho todo lo que estaba de nuestra parte por derribar las barreras levantadas por los hombres y opuestas a la unidad cristiana? ¿No es cierto que nos hemos enredado en más de una ocasión en discusiones de temas secundarios, que nos hemos empeñado en mantener tradiciones humanas, como el clero de la parábola del buen samaritano mientras que olvidábamos las verdades esenciales del evangelio?

5. *Causas no teológicas de la separación*

La gracia y la tarea que nos fueron ofrecidas por la oración del Señor: «que todos sean uno», nos prohíbe con la misma seriedad la inhibición, en un inútil acusarse a sí mismos y un moralismo peligroso, especialmente respecto de las faltas cometidas por los que se encuentran en la otra parte. Mientras que cargamos valientemente cada uno con nuestras responsabilidades, debemos hacer una valoración más realista de las causas no teológicas, sociológicas, psicológicas y de otra índole que intervinieron en las desuniones cristianas.

Las culturas y las subculturas tienen tendencia a absolutizarse. Una de las tentaciones más peligrosas en que pueden caer las personas constituidas en poder es la de utilizar la religión, incluyendo la religión cristiana y la organización de la Iglesia, para sus fines e intereses políticos. Existe una tendencia universal a dar valor absoluto a los conceptos lingüísticos propios. Por consiguiente, deberemos prestar mayor atención al estudio de cómo el lenguaje puede ser vehículo de unión y de separación. Necesitamos una filosofía y psicología profundas del conocimiento y del lenguaje. «El lenguaje contribuye, antes de que sea expresado el pensamiento,

a la verdadera formación de los mecanismos del pensamiento y de aquel tipo de espejo interior en el que se refractan nuestras percepciones interiores; constituye, realmente, el clima al que llamamos la mente»[30].

El lenguaje es una parte de la cultura total, influida por todos los factores sociológicos, económicos, políticos, por las estructuras de la sociedad y de la familia, por toda la fábrica de las tradiciones. De suyo, la diversidad de lenguajes dentro de una diversidad más amplia de culturas puede ser un enriquecimiento, pero la pecaminosidad humana y nuestra estrechez de mente —y, de manera especial, el abuso de poder— tienden a dar valor absoluto a la manera de pensar propia.

No podemos afirmar que la diversidad entre las culturas latina y griega tengan que ser, necesariamente, causa de desunión, pero la falta de conciencia de estos factores —a lo que tendríamos que añadir la arrogancia cultural —contribuyeron, en gran medida, al mal de la separación entre oriente y occidente. Un conflicto similar tuvo lugar en siglo XVI entre el mundo predominantemente latino y el mundo germánico. «Cuando entramos en el movimiento ecuménico nada podemos hacer más útil que reconocer la existencia de esos factores llamados no teológicos. Precisamente porque no son teológicos en absoluto, porque están ocultos y, en consecuencia, no pertenecen a la teología consciente, pero constituyen un material que afecta a la teología»[31].

Debemos estudiar la psicología interconfesional no sólo para descubrir la medida en que contribuyeron todas esas cosas a la separación y a su persistencia, sino también para darnos cuenta de la medida en que pueden contribuir a promover la causa de la unidad. La sociología no puede dar un juicio final sobre la organización de la Iglesia, pero puede ayudarnos a comprender cómo contribuyen las condiciones sociológicas, las relaciones y los procesos a configurar la estructura actual de la jerarquía, del sacerdocio y otros. En consecuencia, podemos ver con mayor claridad lo que forma parte de la misión permanente encomendada a la Iglesia por Cristo y lo que hay de expresión condicionada por el tiempo en las instituciones. La sociología puede ayudarnos también a descubrir los diversos tipos psicológicos que impiden o promocionan la causa de la unidad en la diversidad. Puesto que el plan concebido por Dios para la humanidad no se revela únicamente por medio de lo que acaece en la Iglesia, sino también a través de lo que

sucede en el mundo entero, debemos ser conscientes de la sociología global y de los procesos que se dan en ese terreno.

Nuestra mayor conciencia de la unidad de la historia del género humano y la solidaridad de toda la familia humana, el hecho de que dispongamos de herramientas científicas —estudio de la historia, culturas comparadas, psicología social y sociología— son signos de los tiempos que no podemos olvidar sin pecar contra el plan de Dios pensado para la unidad cristiana y para la unidad del mundo[32].

B) Lealtad a la Iglesia en la que uno ha nacido dentro de la absoluta fidelidad al testamento de Cristo de que «sean uno»

1. *Razones teológicas y psicológicas en favor de la lealtad a la Iglesia en la que hemos nacido*

La lealtad absoluta a la Iglesia en que uno ha nacido contradice nuestro credo de que sólo Dios es santo y merece lealtad absoluta. Ciertamente, una lealtad absoluta a formas condicionadas por el tiempo puede ser uno de los mayores obstáculos a la fidelidad al testamento de Cristo de que «sean uno». Esta última es la única fidelidad que goza de carácter absoluto. Con todo, si bien es verdad que existen peligros en la absolutización de las lealtades, también acechan graves riesgos de falta de enraizamiento, si los cristianos no se comprometen con sus iglesias respectivas.

En la apologética tradicional se partía de la verdad objetiva; se concluía afirmando claramente que los católicos debían lealtad absoluta a su propia Iglesia. Por el contrario, los miembros de las otras iglesias debían abandonarla para volver a la Iglesia de Roma.

Se suponía que los cristianos orientales deberían convertirse, al menos, a las iglesias orientales unitarias, las cuales, sin embargo, eran en la práctica católicas romanas en el sentido de que estaban, incluso, latinizadas. En honor de los ortodoxos debemos decir que, como conjunto, no intentaron hacer conversos individuales ni levantar Iglesias ortodoxas en occidente. Ellos fueron siempre agudamente conscientes de que el único camino conducente a la unidad pasaba a través de la reunión de las iglesias.

Los protestantes, en cambio, adoptaron el mismo estado absolutista que los católicos. Douglas Horton, reportero de la controversia entre el cardenal Bellarmino y William Ames (el autor del *Bellarminus Inervatus),* nos ofrece un ejemplo clásico: «Aquí tenemos dos personas —Ames y Belarmino— cristianamente ejemplares cada una de ellas, pero que dan, no obstante, la impresión de estar más preocupadas por hacer que triunfe su argumento que por cualquier otra cosa»[33]. Ya sea en el plano de lo consciente o de lo inconsciente, tanto para Ames como para Belarmino tiene un papel decisivo la lealtad absoluta a sus iglesias respectivas.

En el cardenal John Henry Newman, convertido del anglicanismo a la Iglesia católica, encontramos una actitud totalmente diferente. Él se sentirá siempre profundamente agradecido a la iglesia anglicana, que le hizo cristiano y espera que todos los miembros de la iglesia anglicana mantengan este tipo de actitud leal. «La iglesia de Inglaterra ha sido el instrumento de la Providencia para aportarme grandes beneficios... Puesto que he recibido tantos bienes de la organización anglicana como tal, ¿podría permitirme la osadía de no desear que realizara con otros muchos lo que hizo conmigo? ¿Puedo, acaso, desear verla destruida?»[34]

El planteamiento que Rahner hace de la cuestión es, probablemente, típico de la nueva era ecuménica. Después de ofrecer muchos y buenos argumentos para que los católicos permanezcan en su Iglesia y para que trabajen en favor de la unidad cristiana, tiene la valentía de dar una serie de consideraciones psicológicas (consideradas, sin embargo, en una perspectiva teológico-histórica) por las que los protestantes —también ellos— pueden presumir que deben ser leales a su Iglesia y trabajar en ella en favor de la unidad de los cristianos. «Por ello, en primer lugar todo cristiano tiene el derecho de aceptar como legítima la situación cristiana y eclesial que le ha sido transmitida y que él asume. Sin duda es ésta una frase sobre la que apenas se ha reflexionado y que apenas se ha expresado de manera explícita dentro de la Iglesia católica en la teología fundamental al uso, abstracta y teorética. Pero en sí y en abstracto esta teología fundamental general no niega el hecho de que estamos ligados a una situación concreta, ni niega tampoco la presunción justificada de la legitimidad de la situación condicionada históricamente. Es evidente que esto es aplicable no sólo a los católicos, sino a todos los cristianos. Y sin duda reconocemos con ello que, p. ej., el protestante, el ortodoxo, el miembro de una secta, en una confianza antecedente en el sentido de su existencia, acepte esta situación previamente dada, que le ha sido transmitida, y piense desde ella, y esto con razón. Ningún cris-

tiano como cristiano tiene la tarea y la obligación de salirse, por así decir, de la historicidad de su situación existencial y de querer fundar por primera vez la concreción de su existencia en una reflexión total»[35].

Por supuesto que Karl Rahner no niega la obligación de reflexionar responsablemente en la situación de separados en la que vivimos ni la necesidad de plantearnos la pregunta de si nuestra Iglesia corresponde al plan que Cristo, el fundador, pensó para ella. Toma en cuenta, sin embargo, la naturaleza histórica de la persona humana y la de las comunidades. Presta atención, de manera especial, a la confianza que uno pone en sus padres. Tenemos que acostumbrarnos a pensar en la profunda gratitud de los protestantes piadosos hacia su iglesia; ella les ha enseñado a vivir alimentándose de la Palabra de Dios. Normalmente, este agradecimiento es más fuerte, psicológicamente, que las cuestiones que afectan a las estructuras e instituciones eclesiales. Rahner apunta atinadamente al peligro que podría acarrear a la Iglesia católica y a la causa de la unidad de arrancar de una «eclesiología militante como distinción específica del catolicismo romano»[36].

2. *Un motivo principal para poner en entredicho la legitimidad de la Iglesia propia*

En una época ecuménica y en un momento histórico en que la humanidad experimenta de manera tan intensa la solidaridad, y en la que estamos guiados por la esperanza del futuro, el hecho de que la iglesia propia se niegue en estos momentos a ser iglesia peregrina será motivo suficiente —y el principal— para poner en tela de juicio su legitimidad. Si se niega a juntarse con otras iglesias para participar de la búsqueda común de una mayor plenitud de verdad y de unidad, si se gloría más «en la carne» que en el Señor o está más preocupada por su justificación individual o colectiva que por la *confessio laudis,* que es la humilde confesión de los pecados para alabanza de la misericordia de Dios, existen buenas razones para buscar una alternativa. Una comunidad cristiana que vuelva la espalda a la preocupación por la unidad cristiana no es un lugar en que un cristiano de mente abierta pueda vivir con tranquilidad de conciencia. O intenta cambiar la mentalidad de su comunidad o tendrá que plantearse la conversión a otra iglesia que sea más iglesia peregrina en la senda hacia una unidad cristiana más plena.

Siempre que una iglesia, esclavizada por los complejos de seguridad y situada en un concepto falso de continuidad, se niega a ser iglesia peregrina y a dar los pasos necesarios hacia la unidad, corre el gravísimo riesgo de perder los cristianos más fervorosos y, especialmente, la juventud.

El problema consiste en encontrar la síntesis justa entre la continuidad histórica y la fidelidad creativa. «La fidelidad de Dios es concreta. Se manifiesta a sí misma en la continuidad de la historia. La persona que, con excesiva precipitación y unilateralidad, habla continuamente de comenzar de nuevo disminuye la certeza de la fidelidad de Dios y, en consecuencia, la capacidad de renovarse en continuidad con el pasado. Parece de importancia decisiva que todas las iglesias comprendan de nuevo la continuidad de la fidelidad de Dios. Cada iglesia ha sido ya sacudida en su propia identidad. Prescindiendo del movimiento ecuménico, cada iglesia debe preguntarse en qué medida continúa siendo lo que era en el pasado... Una nueva conciencia de la continuidad de la iglesia facilitará la estructuración de una comunión provisional»[37].

La fidelidad a los planes de Dios y al testamento del Señor de que «sean uno» no se contentará con mirar al pasado; mayor importancia deberá conceder al tema fundamental de nuestra fidelidad respecto del futuro. Sin duda alguna, una iglesia peregrina estará preocupada por el pasado, por la continuidad, pero siempre desde la perspectiva de la fidelidad de Dios que nos llama a conversión. En cualquier caso, debe estar mucho más preocupada por captar la oportunidad presente y por caminar hacia el futuro. Esta doble preocupación es mucho más importante que la presentación detallada de cada uno de los problemas vividos en el pasado[38].

3. *La «doble pertenencia»*

Existen comunidades ecuménicas como Taizé en Francia, la «Church of the Savoir» en el área de Washington, D.C., y numerosas comunidades carismáticas en las que cristianos de diferentes sectas mantienen su pertenencia a su iglesia original, pero se sienten más como miembros de estos cenáculos de esperanza intensa de la unidad cristiana. Roger Schutz y otros teólogos de Taizé describen este fenómeno como «doble pertenencia». Sin duda, se trata de una idea muy exigente. Para usar este título y para sacar conclusiones, por ejemplo respecto de la participación en la eucaristía, uno debe estar agradecidamente enraizado en la comunidad

propia, debe hacer todo lo posible para lograr que esta Iglesia camine hacia la unidad cristiana y estar totalmente comprometido con esta meta en toda su vida, vigilar constantemente para aprovechar todas las oportunidades que se presenten para manifestar esta esperanza de una manera concreta y profética [39].

Esta doble pertenencia de la que hablamos no significa que los diversos miembros tengan ya exactamente el mismo concepto respecto de la constitución de la Iglesia ansiada. Es indiscutible que en el Nuevo Testamento, mientras que la unidad de la Iglesia aparece claramente como requerimiento y presupuesto, existen diferentes eclesiologías, por ejemplo en los sinópticos, en Pablo y en Juan [40]. Dondequiera que se celebre la eucaristía con fe firme en la presencia del Señor, y se esté comprometido con igual firmeza con la causa de la unidad, allí está la Iglesia, allí se da un esbozo sustancial de unidad. Pero, todo esto requiere, al mismo tiempo, un proceso permanente de búsqueda, de interrogar y de ser interrogado, la disposición de dar el siguiente paso posible para llevar esa unidad a mayor plenitud y visibilidad.

Yo entiendo esta «doble pertenencia» en la Iglesia como la forma de agradecimiento más elevada por lo que hemos recibido por medio de nuestras iglesias respectivas y como alabanza permanente al Espíritu Santo. Glorificamos al Espíritu Santo en sus dones y carismas cuando los empleamos para incrementar la unidad en la diversidad y para la diversidad únicamente en vista de una mayor unidad.

La teología oriental llama la atención de que el Espíritu Santo no manifiesta su persona directamente. Viene no en su propio nombre, sino en nombre del Hijo, para dar testimonio del Hijo a quien él ungió para que diera testimonio del Padre [41]. De manera semejante, honramos a nuestra Iglesia y demostramos agradecimiento por lo que hemos recibido de ella señalando con fidelidad el plan de Dios en favor de la unidad y viviendo en la esperanza de que ese plan puede ser manifestado en la historia.

4. *La búsqueda de una mayor apostolicidad*

a) Una visión exigente de apostolicidad

El cristiano será fiel a la gracia y a la tarea de la unidad esforzándose, al mismo tiempo, por alcanzar una santidad más ele-

vada, una universalidad (catolicidad) mayor y, sobre todo, una realización más cumplida de la apostolicidad.

Todas las partes institucionales de la cristiandad participan, aunque de manera imperfecta, de la apostolicidad. Todos nosotros hemos recibido la fe en Cristo proclamada por los apóstoles. Hemos recibido la tradición apostólica de forma muy privilegiada a través de la Sagrada Escritura. Para que la apostolicidad se convierta en señal de la Iglesia es preciso dedicarse intensamente a la predicación del evangelio a todas las naciones, a todas las culturas, en consonancia con lo acaecido el día de pentecostés, cuando los Apóstoles hablaron en todas las lenguas.

Las iglesias ortodoxas pueden pretender la apostolicidad de manera especial ya que ellas se reúnen en torno a las sedes episcopales fundadas por los apóstoles y por los sucesores directos de ellos. Ellos mantuvieron siempre la constitución episcopal, con estrecho contacto entre los obispos presididos por sus patriarcas. Aunque su apostolicidad se vio sacudida por la separación de Roma, jamás cesaron de reconocer una cierta primacía del obispo de Roma. Jamás negaron la necesidad de unos órganos — incluyendo el oficio petrino — para garantizar una mayor unidad.

Juntamente con las iglesias ortodoxas, la iglesia católica subraya la sucesión apostólica. Por medio del sacramento del episcopado, los obispos de nuestros días se encuentran en la sucesión ininterrumpida de los apóstoles. Con todo, una insistencia unilateral o casi exclusiva en la sucesión apostólica debilitaría en gran medida la apostolicidad de la Iglesia. Si cada obispo tuviera que retrotraerse a todos los obispos del pasado con los que se encuentra conectado a través de la ordenación, la lista no resultaría mucho más brillante que la de los reyes de Judá o de Israel. A lo largo de los siglos fueron ordenados obispos que supieron muy poco del carisma y de las obligaciones del obispo, que dieron muy pocas muestras de estar llenos del Espíritu Santo. No queremos que se interprete mal esta observación. Con ella no pretendemos negar la importancia de la sucesión apostólica. Pensamos, por el contrario, que es preciso ver juntos todos los signos de la apostolicidad. Si nos situamos en esta perspectiva, veremos que cada parte de la Iglesia tiene algo que ofrecer; en esta contribución, la Iglesia romana católica podrá hacer, sin duda, una grandísima aportación, especialmente la del oficio petrino de la unidad.

La apostolicidad incluye la dimensión institucional. «La Iglesia

es la resultante del encuentro de lazos sociales humanos y de la Palabra institucionalizadora por medio del poder unificador del Espíritu Santo. De ahí se concluye inevitablemente que la iglesia es una institución y, simultáneamente, el evento de la salvación en la historia»[42]. Pero en el caso concreto, en la medida en que la apostolicidad es implicada, el elemento institucional debe ser también sacramental, es decir, signo eficaz que haga presente y visible a Cristo, que envía los apóstoles y su iglesia a predicar el evangelio en continuidad ininterrumpida. La vocación de cada obispo y de todos ellos juntos, juntamente con el clero y con el laicado, consiste en convertirse en un signo cada vez mejor de Cristo que reúne a los apóstoles en torno de él, que ora por ellos para que sean uno y puedan ser sacramento de unidad para todos los creyentes por medio del testimonio de su palabra.

El Consejo mundial de las iglesias, en diálogo constante con la Iglesia católica romana, ha asumido la misión de conducir las diferentes tradiciones al diálogo y a un examen permanente de si sus tradiciones se mantienen dentro de los límites de la apostolicidad y desarrollan esta apostolicidad de manera que se convierta en realidad mucho más visible[43].

b) Apostolicidad y episcopalidad

Como hemos visto ya, es convicción compartida por la iglesia católica y por las iglesias ortodoxas que la apostolicidad incluye el cuerpo episcopal, no sólo a cada uno de los obispos, sino también a la totalidad de los obispos extendidos por todo el mundo, unidos con todos los restantes colegialmente. La discrepancia surge cuando se trata de responder a cómo deberían estar unidos por medio del ejercicio colegial, por medio de los concilios y del oficio petrino.

No hace aún quince años que Bernard Lambert escribió que fuera de la Iglesia católica existe escasa disposición —si exceptuamos las iglesias ortodoxas— a reconocer la autoridad episcopal[44]. En la actualidad, muchas de las iglesias separadas se dan cuenta de que tienen, en la práctica, un oficio similar al de los obispos y que están obligados a armonizar la autoridad de esas personas con la de los apóstoles y los sucesores de éstos, portadores de la autoridad apostólica a lo largo de la historia.

La iglesia anglicana no tiene duda alguna respecto de la episcopalidad a la que ve en continuidad con el oficio de los apóstoles. El progreso en la teología, en el diálogo ecuménico, justamente con una mejor comprensión de nuestra propia historia del episcopado y la del episcopado anglicano, debería aproximar el momento en que la iglesia romana reconozca al episcopado anglicano. El papa Pablo VI realizó un *gran signo profético* cuando en 1965 —durante un servicio de plegaria en común— se quitó el anillo del pescador y lo colocó en uno de los dedos del arzobispo Ramsey, cabeza entonces de la jerarquía anglicana. Se trataba, sin duda, de un gesto simbólico que significaría nada menos que «también tú eres obispo y, por consiguiente, estás unido con el que lleva el anillo del pescador». En 1958, el obispo S.C. Neill observaba que aproximadamente la mitad del episcopado anglicano recibe la sucesión episcopal anglicana que proviene de la de los viejos católicos y que, dentro de no mucho tiempo, ésta es la que tendrían todos los obispos anglicanos[45].

Una mayor apertura al Espíritu y un encuentro de los obispos de la iglesia católica, encabezados por el papa, con todos los obispos y con las autoridades de las iglesias podría resolver la cuestión de la sucesión apostólica mediante el reconocimiento mutuo y la imploración adecuada de los dones del Espíritu Santo.

c) El ministerio petrino en favor de la unidad

En ecumenismo, la forma de entender el ministerio de unidad es una piedra angular o la clave. Todas aquellas iglesias y cristianos que creen que Cristo deseó verdaderamente una unidad visible creen actualmente mucho más explícitamente que tenemos necesidad del ministerio mencionado. La discusión no gira actualmente sobre si es necesario o no; se trata de cómo tendría que estar constituido y cómo debería funcionar para ser fiel a Cristo, eficaz en un mundo dividido y en una cristiandad aún no plenamente unida.

No tendremos posibilidad alguna de ganar a los hermanos y hermanas separados si presentamos el ministerio para la unidad simple y únicamente como concedido al papado. En primer lugar, no deberíamos caer en el error de equiparar lisa y llanamente el ministerio de Pedro con el papado tal como se ha desarrollado históricamente durante la época constantiniana y, esencialmente, en el exilio de Aviñón. Es mucho más conveniente hablar del *ministerio petrino.* De esta manera, los católicos expresamos nuestra fe

de que el ministerio confiado, evidentemente, a Pedro continuaría en la iglesia en el sucesor de san Pedro.

El oficio petrino debe estar limpio de cualquier consideración de prestigio, de toda rivalidad, de cualquier tipo de promoción en la carrera o de logro de títulos, prácticas todas ellas que recuerdan la diplomacia mundana y las maneras de actuación de los poderosos de este mundo. Hablando a los hermanos cristianos y de las iglesias hermanas, hemos de aceptar que insistan en una clara distinción entre el ministerio petrino y la configuración actual que presenta la curia romana.

Existen muchos indicios que nos permiten esperar que en un futuro no muy lejano el ministerio petrino será aceptado por las iglesias aún separadas. Entre esos signos tenemos que mencionar el esfuerzo realizado por el concilio Vaticano II por implantar la colegialidad y la descentralización que ha comenzado con la trasferencia de muchas competencias a las conferencias episcopales, a las iglesias uniatas de oriente y a los sínodos regulares de los obispos en Roma. Todo esto ha despertado gran esperanza, aunque nuestros interlocutores de las otras iglesias nos repiten una y otra vez que es grande su frustración y albergan graves temores al leer en la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia* y en las *Notae Explicativae* —se repite una docena de veces— que el colegio de los obispos puede actuar únicamente con el obispo de Roma y jamás sin él. Nuestros interlocutores querrían saber —no se responde a esta pregunta en el concilio— qué sucedería en situaciones como la que se resolvió, por ejemplo, en el concilio de Constanza. En aquella ocasión, los obispos se vieron forzados a actuar sin el obispo de Roma, ya que nadie sabía entonces quién era. Y ¿cómo deberían actuar todos los obispos del mundo entero si el papa se volviera senil o perdiera la cabeza? Por una parte, debemos decir que conviene que estas cuestiones queden abiertas de momento, dejadas al Espíritu. Al mismo timpo, señalemos que insistir demasiado en que el obispo de Roma es el depositario de todos los poderes es, al menos, psicológicamente inapropiado desde el punto de vista del movimiento ecuménico. Pablo VI encontró el lenguaje justo en muchas ocasiones, especialmente en las acciones simbólicas tales como la doble visita que rindió al patriarca ortodoxo de oriente antes de invitarle a Roma. Estamos, y deberíamos estar siempre, en un proceso de aprendizaje.

Lutero maldijo cuanto pudo al papado. Con todo, ni siquiera en el fragor de la lucha olvidó valores importantes inherentes al

ministerio petrino, incluso en su configuración histórica. Fue capaz de decir: «Muchos de los bienes cristianos, todos los bienes cristianos se encuentran en el papado y desde él descienden a nosotros» [46].

Un destacado teólogo ortodoxo nos dice acerca de la visión del primado: «La Iglesia una, santa, católica y apostólica debe existir necesariamente en el mundo como Iglesia visible, ordenada y unida, como Iglesia universal. Función y carisma de las primacías es servir como centros de comunión, de unidad, de coordinación. Existen primacías locales y regionales (metropolitanos, patriarcas) y una primacía universal. La eclesiología ortodoxa jamás negó que la última perteneció tradicionalmente a la iglesia de Roma. Los ortodoxos llegaron a rechazarla, sin embargo, a causa de la interpretación que se dio a esta primacía en términos de una infalibilidad personal del romano pontífice y de su poder de jurisdicción universal» [47]. Es de tenerse en cuenta que las iglesias orientales ortodoxas vivieron a lo largo de siglos en unión con Roma, pero jamás se pusieron totalmente de acuerdo con las pretensiones que los papas hicieron para afirmar su primacía y jurisdicción universal. No obstante, aquéllas aceptaban el primado.

Si todos los dirigentes de las iglesias separadas, juntamente con el sucesor de Pedro y con todo el pueblo de Dios, se unen para responder a las urgentes necesidades de nuestro tiempo y se ayudan mutuamente a aceptar más radicalmente el mensaje cristiano y a responder a las preguntas que plantea a la cristiandad un mundo no cristiano, «se darán las mejores condiciones para que esta nueva teología, hecha por personas que pertenecen a diversas iglesias, se desarrolle lentamente hacia la unidad teológica partiendo de la temática que les es presentada a todas ellas en común. Esta unidad les llevará más allá de muchos de los problemas teológicos actualmente controvertidos y que, de momento, parecen insolubles, y que pasarán a ser, en cierta manera, odiosos» [48].

Pero puntualicemos que el tema de un ministerio eficaz de unidad en una cristiandad unida ni es ni ha de ser jamás un problema odioso. El ejercicio de la autoridad dada por Dios para servir la unidad es una cuestión candente. El ministerio petrino puede ser ejercido en fidelidad creativa, de manera que promueva no sólo la unidad, sino también la libertad creativa. Douglas Horton, observador protestante asistente al concilio Vaticano II, se encuentra muy próximo a esta opinión o convicción: «Puedo imaginar que el papa sea elegido para un período concreto de tiempo, con

la posibilidad de retiro... El papa podría convertirse cada vez más para la Iglesia en lo que el presidente es para los Estados Unidos. Queda en el terreno de la ilusión especulativa el que jamás sombra alguna pueda oscurecer el primado del papa... Los grupos protestantes deben preguntarse seriamente si la aceptación del primado del papa les priva de alguna libertad esencial; igualmente, los que se encuentran dentro del sistema papal deberán preguntarse si permitir tal libertad a los grupos que difieren de ellos rompería el ordenamiento esencial y la unidad de la Iglesia»[49].

Yves Congar está convencido de que el papa Pablo VI, llamando repetidamente «iglesias hermanas» a las iglesias ortodoxas, ha dado un gran paso en la aceptación renovada del oficio petrino por las iglesias ortodoxas y eventualmente también por las iglesias salidas de la reforma del siglo XVI, si ellas también desean ser llamadas iglesias hermanas y honradas como tales en la debida proporción[50].

La genuina reunión de las iglesias ortodoxas y reformadas con la Iglesia católica romana no sólo las enriquecería a todas, sino que, además, llevaría al oficio petrino a una actuación más creativa y atrayente. «No debemos permitir que piensen los orientales que son tolerados con sus diversidades como una necesidad enojosa y aburrida. ¡No! La iglesia católica los ama por ellos mismos, por lo que son y no debería desear que fueran de otra manera»[51]. En tal caso, la iglesia católica del tercer mundo tendría más posibilidades de aprovechar mejor el ministerio petrino en beneficio de su propia fidelidad creativa y para contribuir más intensamente a una catolicidad eficaz.

A cualquier persona le resultará totalmente imposible representar satisfactoriamente todos los papeles que el papado se ha atribuido a lo largo de la historia. Para ejercer su autoridad necesita de una serie de ayudas de los tipos más diversos. Como obispo local de Roma, tal vez disponga, para la ciudad y para el área metropolitana, de los cardenales romanos, de un consejo pastoral. Para el ejercicio de su jurisdicción en la iglesia italiana —que tiene derecho a ser una iglesia adulta— tal vez tendrá un sínodo compuesto por personas de origen italiano. Como patriarcas de occidente, los sucesores de Pedro en el futuro jamás se llamarán monarcas. Si desean ejercer con plena eficacia la enorme responsabilidad que llevan sobre sus hombros, deberán crear las mejores estructuras posibles para ser ayudados por todas las experiencias y reflexiones de los creyentes valientes y creativos. Caso de que se diera una unión provisional o definitiva de los cristianos, ¿por qué no debería entrar el sucesor de Pedro, y el colegio de los obispos católicos, en un diálogo muy humilde y sincero con las iglesias hermanas a fin de encontrar los mejores caminos posibles que garanticen la cooperación en la búsqueda de la unidad? Todas las personas implicadas en esta búsqueda deberían tener en cuenta tanto las enseñanzas de la Biblia[52] como los signos de los tiempos.

Para lograr que el ministerio petrino sea ecuménicamente aceptable, deberían emprenderse con la mayor rapidez posible todos los cambios necesarios en las estructuras y en el ejercicio diario del primado. Entonces se lograría dar una imagen correcta de la interpretación católica del tema que nos ocupa. Por este motivo, la teología moral actual debe tratar esta temática. Tengamos muy presente que se obrará el cambio si estas cuestiones encuentran un eco en la comunidad católica y son preparadas por convicciones y formas y por una reflexión compartida.

d) Infalibilidad pontificia

El diálogo ecuménico de los últimos veinte años ha hecho progresar más el tema del primado del papa que de su infalibilidad. Este dogma encuentra serias dificultades incluso entre los católicos. Ello se debe a que es muy poco conocido en su definición precisa, en la que se incluyen unas limitaciones claramente determinadas. Con todo, tenemos buenos motivos para pensar que será aceptado por una cristiandad unida cuando esté más plenamente integrado en una visión de la Iglesia y en su fe consonantes con lo mejor de la tradición ortodoxa y con algunos de los grandes temas de preocupación de las iglesias reformadas. Como católicos no podemos negar el dogma, pero sí podemos desear que sea expresado con mayor claridad y presentado de manera más pastoral de forma que se garantice, al mismo tiempo, el recto ejercicio de la autoridad de la Iglesia. En otras palabras, una futura formulación puede evitar mejor falsas interpretaciones, y al mismo tiempo, puede hacer comprender con mayor claridad que la infalibilidad nada tiene que ver con el poder entendido en sentido terrenal.

«La interpretación católica de la Iglesia dice que cuando ésta, en el ejercicio de su autoridad doctrinal, cuando todo el episcopado juntamente con el papa o la cabeza personal de la totalidad del episcopado, confronta realmente a la persona, en su enseñanza,

con una exigencia fundamental en el nombre de Cristo, goza del poder y de la gracia de Dios para que su enseñanza autorizada no se desvíe de la verdad de Cristo» [53]. También los protestantes reconocen la necesidad de una autoridad doctrinal, pero muchos de ellos no estarían dispuestos a reconocer un carácter absoluto vinculante a ninguna enseñanza específica. Pero amplias capas de las iglesias protestantes, y especialmente las iglesias ortodoxas, reconocerían la declaración absoluta y definitivamente vinculante de un concilio ecuménico de igual manera, o casi igual, que nosotros los católicos.

El profesor Lindbeck ha presentado una propuesta de cómo podemos entender y aceptar la infalibilidad pontificia en una cristiandad unida (aquí tenemos una señal de que el diálogo ecuménico sobre el tema no tiene por qué ser un diálogo de sordos). Lindbeck, teólogo luterano, estuvo presente como observador en el concilio Vaticano II. Observó un progreso notable hacia una mejor comprensión y aprecio de esta doctrina en el hecho, y en la medida, de que se ha comprendido mejor la historicidad de las formulaciones doctrinales [54]. Con todo, advierte del peligro de politizar cualquier discusión interconfesional sobre la infalibilidad. «El católico que no se conforma con la repetición nueva tiende a ser clasificado como enemigo del magisterio. El protestante que ve valores positivos en la doctrina corre el peligro de ser visto como traidor a la causa del ecumenismo y de la reforma» [55].

A pesar de todo, Lindbeck se arriesga a proponer una interpretación de la infalibilidad pontificia que, a su manera de entender, puede armonizarse con la doctrina de la Iglesia católica tal como es presentada en los concilios Vaticano I y II. «Magisterio infalible es aquel que jamás prescribe usos irreparablemente erróneos (es decir, contrarios al cristianismo) o prohíbe usos que son partes esenciales, indispensables, del lenguaje y de la acción cristianos» [56]. Se encuentra así mismo en compañía de muchos teólogos católicos cuando insiste en que «para que el magisterio actúe de manera infalible, debería obrar de manera no únicamente formal o canónica, sino en una postura real y sustancialmente universal o ecuménica» [57]. Toca este autor, sin embargo, un punto crítico, aunque con gran sensibilidad ecuménica, cuando plantea la cuestión de si *Pastor Aeternus* y las definiciones marianas «intentaron ser real, sustancial o teológicamente ecuménicas. En consecuencia, no está claro que sean infalibles en el sentido cualificado que hemos descrito» [58].

Después que tuvo lugar el gran cisma, la iglesia ortodoxa jamás tuvo intención de reunirse sola en un concilio ecuménico. Tanto para ellos como para las iglesias reformadas la dificultad radica en si los dogmas declarados por el magisterio de la Iglesia romana en tiempo del cisma pueden encontrar el consenso de las iglesias hermanas separadas de Roma y, por consiguiente, no implicadas en el proceso que desembocó en la formulación del dogma en la iglesia católica romana. El profesor Lindbeck suscita una de las cuestiones más urgentes: la de si las diferencias en este punto «eran motivo suficiente para impedir que las iglesias se reuniesen en comunión plena en una fraternidad ecuménica, conciliar» [59]. ¿No sería suficiente una apertura esencial en esta cuestión, juntamente con la esperanza de que en su momento una cristiandad unida alcanzaría una comprensión más perfecta del tema?

C) Disposiciones fundamentales para el ecumenismo

El compromiso con la unidad cristiana debería formar parte de la opción fundamental de todas las comunidades cristianas, de todos los dirigentes cristianos, de todos los teólogos y de todos los seglares. Debe tratarse de una decisión tomada, al menos, a nivel de la opción fundamental. Por consiguiente, deberá configurar gradualmente todas nuestras disposiciones restantes. El ecumenismo es, sobre todo, una exigencia de conversión permanente al único Señor, Jesucristo. No podemos decir en el Espíritu Santo: «Jesús es Señor», sin un esfuerzo leal por llevar nuestras comunidades a la unidad manifestada con estas palabras, que constituyen nuestra confesión de fe.

Pedro y toda la iglesia tienen asegurada la asistencia del Espíritu mientras profesen su esfuerzo por la unidad en cada uno de los momentos de su vida: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios viviente» (cf. Mt 16,16). Es inútil que digamos a nadie que Jesús es el Señor, el Mesías, si nosotros no estamos comprometidos de todo corazón en la unidad de sus discípulos (cf. Mt 16,20). La promesa hecha por Jesús a su Iglesia de que «las puertas del hades no podrán contra ella» (Mt 16,18) implica la gracia y la llamada a la conversión a una unidad siempre más perfecta. Sólo si los cristianos estamos plenamente convertidos al testamento del Señor de «que sean uno» podremos esperar que también el mundo se convierta [60].

La conversión de que hablamos en estos momentos tiene dos planos, el personal y el comunitario. Los participantes en una semana de estudios ecuménicos, diez años después del *Decreto sobre el ecumenismo,* recalcaron con empeño la dimensión comunitaria. La confrontación de las iglesias en el diálogo conduciría a «conversiones estructurales» que caracterizarían la totalidad de la vida de la iglesia [61]. Cuando hablemos de conversión, jamás perderemos de vista la verdad esencial de que se trata de conversión a Cristo; de manera que la vida del cristiano y de las iglesias cristianas proclame: «¡Cristo, te conocemos únicamente a ti!» La homilía pronunciada por el papa Juan Pablo II en el día de su entronización es un bello ejemplo de lo que decimos.

1. *Conversión a Cristo salvador y pacificador*

La verdad de que Cristo es el reconciliador ocupa un puesto central en nuestra fe y en la totalidad del esfuerzo ecuménico. Efectivamente, el ecumenismo se basa en la recta interpretación de la reconciliación como gracia y como tarea y en el consiguiente compromiso con ella [62].

La salvadora acción de Cristo llega a cada una de las iglesias mediante la mutua confesión de sus pecados y a través del perdón recíproco. El papa Pablo VI expresó brillantemente esta realidad: «Perdonémonos y pidámonos perdón mutuamente» [63]. Los ecumenistas han insistido siempre en que nuestro compromiso con la unidad cristiana incluye la plegaria y el arrepentimiento manifestado en la confesión humilde de nuestros pecados [64]. Por ejemplo, los ortodoxos no podrán verse libres de sus temores ni de sus desconfianzas hasta que la iglesia católica romana no se arrepienta humilde y explícitamente de todos sus esfuerzos por imponer la latinización a las iglesias orientales [65].

No basta con reconocer que algunos miembros de la iglesia católica romana fueron pecadores; tampoco es realista decir de la iglesia simplemente: «Ella no tiene mancha, pero todavía tiene pecadores» [66]. Es preciso reconocer, además, que todos los pecados juntos se han corporeizado de alguna manera en las estructuras, en las mentalidades e, incluso, en las formulaciones de las doctrinas. Los protestantes y los ortodoxos difícilmente entenderían un lenguaje como el siguiente: «La alianza por la que Cristo otorgó todas sus posesiones a su esposa, la Iglesia, para que ésta dispusiera de ellas a su antojo, fue una alianza realizada una vez para siempre» [67]. Este estilo de lenguaje es apto únicamente para impedir que la iglesia católica romana se pregunte humildemente si administra fielmente todos los tesoros que le fueron entregados por su Señor. En conclusión, únicamente la sincera confesión mutua puede reparar todo el desamor y los juicios injustos aplicados a las otras tradiciones eclesiales.

Hablando del cisma entre oriente y el occidente, Congar dice lo que sigue: «La separación estuvo marcada por el hecho de que cada una de las dos posiciones de la cristiandad se refugió detrás de las barricadas de su propia tradición y juzgó a la otra siempre desde el punto de vista de su tradición propia» [68]. Al comportarse de esta manera, todas las partes de la cristiandad se hirieron profundamente. De ahí que sea necesaria una sanación mutua. Jamás perdamos de vista que no pueden curarse las heridas sin perdón mutuo y reintegración de la unidad. Las iglesias cristianas podrán celebrar a Cristo, príncipe de la paz, y realizar su misión de paz *en el mundo, cuando acepten agradecidamente la gracia de la reconciliación* y la paz entre ellas mismas, cuando estén dispuestas a pagar el precio necesario por ello.

2. *Conversión a Cristo profeta, a Cristo verdad salvadora*

Cristo es la verdad salvadora por la comunicación gozosa de la buena nueva de Dios y por haberla sellado con la sangre de la alianza. Pero es también el salvador conflictivo, el profeta, que desenmascara las diversas formas de falsedad que se oponen a la verdad y a la unidad, y derriba las barreras que separan a judíos y gentiles.

Cristo profeta continúa su tarea allí donde, por el poder de su Espíritu, personas y comunidades ubicadas en las diversas partes separadas de la cristiandad protestan de todo lo que contradice el llamamiento a que la Iglesia sea una, santa, católica y apostólica. Tal protesta no va contra la Iglesia, sino que es una manifestación de su fe en ella; es, al mismo tiempo, un humilde servicio a ella [69]. Los que conocen a Cristo profeta y le escuchan oirán también las voces que protestan contra todas las tendencias de las iglesias occidentales a absolutizar sus propias tradiciones y expresiones condicionadas por el tiempo. Personajes proféticos hicieron oír su voz en oriente cuando los eslavófilos se «vanagloriaban en la carne»,

identificando prácticamente la religión con sus culturas nacionales [70].

Muchas personas conservadoras no tendrían dificultad en reconocer que la iglesia cometió muchos errores y pecados en el pasado. El problema se les presentaría cuando les dijéramos que los pecados acumulados contra Cristo profeta crearon estructuras, expresiones de derecho canónico, tradición, un estilo de autoridad y de enseñanza que contradecían, al menos parcialmente, la gracia y el llamamiento derramado sobre la Iglesia. De todos modos, si no tenemos la valentía de enfrentarnos con esas realidades, nos hacemos responsables del pasado permitiendo que esas faltas y errores se perpetúen.

No podremos proclamar fielmente la liberación, obrada por Cristo, si no desenmascaramos todas las conexiones con los poderes terrenos y con el ansia de poder que origina muchos conflictos en la cristiandad, si no aceptamos el hecho de que las diversas partes de la cristiandad necesitan aún de la liberación permanente y de la sanación de las heridas que el afán de poder ocasionó a la Iglesia.

El tercer mundo, que sufre en grado sumo bajo las causas y consecuencias de la división de la cristiandad, es fuente de numerosas protestas contra estructuras inoperantes en la vida de la Iglesia. En la actual situación «necesitaríamos un nuevo apóstol de las gentes» [71].

La historia profética descrita en la Biblia y manifestada en la historia de la Iglesia debería dirigirnos a todos hacia Cristo profeta. En efecto, es totalmente claro que una protesta profética eficaz es posible únicamente si llevamos una vida en el Espíritu y nos mantenemos vigilantes para captar los signos de los tiempos. El esfuerzo ecuménico jamás debería ubicarse fuera de las esperanzas y de los gozos, de las angustias y de los sufrimientos de las personas de nuestro tiempo.

3. *Conversión a Cristo: el diálogo*

La encíclica del papa Pablo VI *Ecclesiam suam* describe la vida de la Iglesia y la tarea de los cristianos en una perspectiva de diálogo. El Consejo mundial de las iglesias ha elegido, igualmente, el método del diálogo, del escucharnos pacientemente unos a otros y del nacimiento oportuno de las preguntas adecuadas. Todo esto será posible si estamos reunidos en el nombre de Jesús y le reconocemos como el siervo de Yahveh, que escucha humildemente al Padre, mientras presta oído también a las necesidades de las personas. Cuando, a la edad de doce años, Jesús se queda en el templo de Jerusalén hace preguntas y escucha.

La Iglesia se entiende a sí misma como peregrina. Desde esa perspectiva, el diálogo ecuménico es un coloquio entre diversos compañeros o peregrinos en el que hablan de sus relaciones mutuas. Pero en un plano más profundo es una confrontación con su Señor, que es la verdad y el camino. De esta manera, el diálogo entre cristianos se convierte en diálogo de carismas [72]. El diálogo pretende siempre encontrar al otro que es indispensable para nuestra propia existencia en la fe. El reconocimiento mutuo y la alabanza de la diversidad de carismas derramados sobre las diversas partes de la Iglesia son el único camino de que disponemos para llegar a Cristo, que es el oyente y el único que responde, el único que alaba al Padre en todo momento.

Con todo, existe la inquietante posibilidad de que las partes separadas de la cristiandad vayan dialogando indefinidamente sin encontrar la valentía necesaria para sacar las conclusiones prácticas que deriven del diálogo. Frecuentemente se debe a que los que toman las decisiones no participan en los intercambios ecuménicos; no han experimentado el clima de escucha mutua y de pregunta respetuosa. En consecuencia, difícilmente pueden evaluar los resultados concretos [73].

Sería equivocado pensar que el resultado del diálogo es un compromiso en el que las doctrinas queden desvirtuadas. Bastaría, por ejemplo, leer los documentos del diálogo católico-anglicano sobre la eucaristía para comprender con agradecimiento que ambos interlocutores han aportado la riqueza de su experiencia de fe y los tesoros de sus tradiciones respectivas. Es una buena práctica ecuménica que los participantes en el diálogo compartan mutuamente, en la alabanza de Dios, lo que la verdad respectiva significa para cada uno de ellos en su propia vida. Cuando se actúa de esta manera, se produce, frecuentemente, la grata sorpresa de que existe una maravillosa convergencia de su experiencia de fe y de sus tradiciones.

El diálogo nos ayuda a descubrir «tesoros cristianos de gran valor». Ello nos llevará a un mayor celo por la unidad cristiana, como dijo Pablo VI: «Lejos de fomentar nuestra envidia, esto incrementa, más bien, nuestra fraternidad y el deseo de restablecer la comunión perfecta entre nosotros, deseada por Cristo.

Ello nos llevará a descubrir otros resultados positivos en el camino de nuestra paz» [74].

4. *Conversión a Cristo, la alianza: unidad en la diversidad*

La esperanza de la reintegración de la cristiandad en una Iglesia es impensable si no se permite un cierto pluralismo o diversidad en las expresiones de fe, de culto y en las estructuras institucionales. En este momento, nos preocupa, especialmente la disposición fundamental. No es sólo cuestión de tolerar más o menos, de mejor o peor talante, la diversidad. La conversión a Cristo, la alianza, es, más bien, una disposición fundamental para regocijarse en los caminos maravillosos del Espíritu Santo, para construir en plenitud el cuerpo místico de Cristo por la diversidad de los carismas y de los ministerios en medio de la diversidad de culturas, para aceptar y promover todo esto alabando al Espíritu Santo, recordando los acontecimientos del día de pentecostés.

Cristo es la alianza del pueblo, solidaridad encarnada, que se encuentra igualmente cerca de todas las culturas y tradiciones, que las reúne a todas en una única alianza. Él, que ha hecho visible el amor omnipresente de Dios y la llamada a la unidad, es el sacramento universal. «Fuera de Cristo no existe sacramento alguno» [75]. En él, todos los sacramentos —de manera especial la Iglesia— simbolizan esta unidad en la diversidad. La sacramentalidad no es de naturaleza principalmente ritual; trata de hacer visible la única alianza entre Jesucristo y la Iglesia a la que llama de todas las naciones y de todos los lugares, de todas las tradiciones y de las variadísimas culturas. Esta manera de concebir la realidad que nos ocupa encierra, además, profundas repercusiones respecto del pluralismo en los diversos ritos, en la celebración de los sacramentos en las diversas Iglesias [76].

Para buscar la verdad y para permanecer en ella es necesaria una disposición positiva hacia el pluralismo. Como punto de partida de nuestra reflexión, podemos volver a santo Tomás de Aquino que considera las doctrinas como aquel tipo de verdad que tiende a la verdad misma [77]. Los teólogos y hombres de Iglesia que insisten en una, y solamente una, formulación de la verdad de salvación se llevan a sí mismos y a otros a un gran error. Al actuar de esa manera pecan no sólo contra el misterio, siempre superior a las formulaciones, sino contra la necesaria tolerancia y, lo que es más grave, contra la verdad misma.

Las exigencias de la verdad son absolutas. Con todo, la verdad es siempre mayor que nuestros propios medios de pensamiento y de expresión. Podemos tender a la verdad misma desde una posición y desde otra. Si aprendemos en el diálogo a apreciar las diversas maneras de tender a la misma verdad desde diversas perspectivas, estaremos respetando más la verdad absoluta y nos acercaremos más a ella [78]. El diálogo no es sólo un medio de promover el ecumenismo; pertenece a la vida constitutiva de la Iglesia en unidad y en esfuerzo hacia una mayor unidad. Con todo, necesitamos apreciar el pluralismo en nuestra Iglesia para aproximarnos más a la verdad y prepararnos para un pluralismo fiel en una cristiandad unida.

La verdad de salvación podrá convertirse en «sal de la tierra» y «luz del mundo» en la medida en que se encarne en las diversas culturas y tradiciones. Siempre que una iglesia local trata de imponer su propio rito, sus maneras peculiares de pensar y de formular, sus estructuras institucionales a otras iglesias —sin que le importe en absoluto la diversidad— se hace responsable de la esterilidad de muchas de las iglesias colonizadas, responsable de haber impedido una fructífera encarnación de la verdad.

El sínodo conjunto de las diócesis de Alemania Federal, al insistir en que el pluralismo forma parte de la catolicidad genuina, nos recuerda que podemos encontrar un cierto pluralismo en la expresión de la única fe incluso en las diversas partes de la Sagrada Escritura. Tal diversidad no sólo es posible, sino, incluso, necesaria [79]. En la medida en que se reconozca y practique esta diversidad en la iglesia propia, crecerá nuestra capacidad y disposición para percibir y apreciar la riqueza de la diversidad en las otras iglesias y comunidades eclesiales [80]. Una persona que vive plenamente la alianza de la fe y de la moral en Jesucristo puede darse cuenta, con frecuencia, de que las discusiones se centran en temas en que los puntos de unión son mucho mayores que las divergencias, aunque las apariencias externas den la impresión de que son mayores las divergencias.

Una disposición positiva frente al pluralismo nos permite albergar la esperanza de que «En todo el vocabulario del ecumenismo no existen palabras tales como "rendición" o "compromiso". Es preciso aportar al conjunto no sólo los valores comunes actualmente existentes en las iglesias que se unen, sino también aquellos que son sentidos por una sola de las iglesias que se unen. En la economía del ecumenismo no existen cambalaches, no se cancela

una creencia o una forma de proceder que se valora, a cambio de que el negociador que se encuentra en el otro lado cancele una de las suyas... Nosotros buscamos la unidad, no la uniformidad» [81].

El pluralismo exige que todas las personas implicadas hagan un gran esfuerzo para tratar de comprender a los demás desde sus puntos de partida propios y, de esta manera, retornar enriquecido a la visión propia, visión de convergencia. «Así como es imposible colocar el oeste donde está el este, igualmente es imposible colocar el este donde está el oeste, o interpretar el este por el oeste. Siempre que se ha intentado hacerlo se ha producido el fracaso» [82]. «La diferencia de mentalidad entre oriente y occidente queda perfectamente ilustrada por el desarrollo de la teología occidental del siglo once. En ella se da una transición de la causa ejemplar a la causa eficiente, transición del símbolo a la dialéctica, de una percepción de síntesis a la inclinación al análisis» [83].

Alexander Schmemann llama nuestra atención sobre un punto fundamental para todo el ecumenismo con oriente y con las restantes iglesias. «Dado que fuera del "contenido", la "forma" no tiene significación (cf. la repugnancia de los teólogos ortodoxos a discutir problemas de "validez"), la eclesiología ortodoxa no pretende encontrar definiciones o formas, condiciones o modalidades; es un intento de presentar un *icono* de la Iglesia como vida en Cristo, *icono* que, para ser adecuado a la verdad, debe comportar todos los aspectos, no solamente los institucionales, de la Iglesia. Efectivamente, la Iglesia es una *institución,* pero es también un *misterio*» [84].

Parece derivarse automáticamente una conclusión: la preocupación ecuménica y la preocupación por la vitalidad de cada iglesia en la verdad obliga al supremo magisterio —si quiere ejercer su oficio docente como servicio a la iglesia universal— a tener en cuenta todas las diversas expresiones, experiencias, modos de pensar y reflexiones. La teología deberá señalar claramente si un documento determinado del magisterio habla a la Iglesia universal por medio de todas estas modalidades o se dirige solamente a una parte de la Iglesia con su peculiar modo de pensar. En la medida en que esta intercorrelación entre la unidad y la diversidad se convierta en norma básica de la Iglesia, mejor podrá servir a la causa de la reunión de la cristiandad separada.

La Iglesia crece en el conocimiento del mundo y en el arte de reaccionar frente a él como luz si aprecia positivamente el pluralismo en su propia vida y en la de toda la humanidad, si valora y

respeta la diversidad en la unidad. Pensamos no sólo en la coexistencia de diversidades, sino un pluralismo de unos para otros. Si la Iglesia no da ejemplo, ¿cómo aprenderá el mundo a lograr la unidad sin caer en la uniformidad? [85].

El reportaje de un *symposium* ecuménico ofrece una bella pintura de cómo el pluralismo, marcado por diferentes puntos de partida, puede ser fructífero si las diversas confesiones se completan mutuamente. «Algunos de nosotros habríamos atribuido el primer lugar a la proclamación del evangelio como medio para despertar la fe. La acción habría sido considerada como el fruto necesario de esa fe. Otros, sin embargo, piensan que la proclamación y la acción han de ir íntimamente compenetradas, e incluso se han de identificar. Ambas perspectivas están condicionadas por convicciones teológicas diferentes y por situaciones distintas en que viven los cristianos. En la medida en que ambos planteamientos se consideran a sí mismos como obediencia a la obra de salvación de Dios, no podrán pensar que uno excluye al otro, sino que, por el contrario, deben ser entendidos en una complementariedad y tensión creativas» [86].

D) Ecumenismo en acción

La acción debe estar guiada por una disposición adecuada y por un compromiso firme. La acción adecuada a la gracia de cada momento profundizará las disposiciones. El ecumenismo del Consejo mundial de las iglesias y el ecumenismo promovido por el concilio Vaticano II han llevado a la realización de variadísimas acciones ecuménicas. Los decretos del concilio Vaticano II señalan las numerosísimas áreas del ecumenismo y de la responsabilidad compartida ecuménicamente: empresas comunes tales como la traducción y explicación de la Biblia [87], testimonio común [88], preparación de sacerdotes [89], diálogo teológico y educación religiosa [90]. A partir de la iniciación del concilio las acciones ecuménicas compartidas han crecido en profundidad y se han extendido a nuevas áreas [91].

1. *Ecumenismo espiritual: compartir los carismas*

Tal vez podamos aplicar al movimiento ecuménico la observación de Gregorio Nazianceno: «La obra corporal de Cristo ha sido

consumada... La obra del Espíritu Santo apenas ha sido iniciada» [92].

La unidad de los cristianos en toda la plena diversidad de lo que es bueno puede ser obrada únicamente por el Espíritu Santo. Lo más importante que podemos aportar es la fe y la confianza en el Espíritu Santo y el tipo de acción que manifiesta nuestra fe en el Espíritu.

Todos los logros maravillosos, al igual que las frustraciones, han vigorizado la convicción de muchos ecumenistas de las diversas iglesias en el sentido de que el primer lugar debe estar reservado al ecumenismo espiritual. «El ecumenismo espiritual debe convertirse en inspiración dinámica de todos nuestros esfuerzos ecuménicos. Entonces podrá movernos el Espíritu Santo y, guiados por él, podremos dirigirnos hacia el futuro como pueblo de Dios» [93]. En repetidas ocasiones, los reportajes de los encuentros ecuménicos dicen que los participantes estuvieron «profundamente interesados en el ecumenismo espiritual como única base o plataforma para hacer posible el entendimiento fraterno» [94].

El ecumenismo espiritual se caracteriza básicamente por una fuerte fe en el Espíritu Santo y por una renovada devoción a la Sagrada Escritura, que es considerada no sólo como libro para el estudio de los problemas ecuménicos, sino también como fuente de vigor y de confianza. El Espíritu Santo nos hace capaces de hacer la síntesis perfecta de la ortodoxia y la ortopráctica. Para abrirnos a la palabra de Dios escrita en la Biblia y a los signos de los tiempos, el Espíritu Santo nos da una comprensión nueva de las iniciativas, de la fidelidad y libertad creadoras, de la meditación compartida, del culto común, de la intercesión y de la alabanza. Todas estas manifestaciones son señales de ecumenismo espiritual.

En nuestro diálogo estaremos particularmente atentos a no ofender al Espíritu. Sólo si somos guiados por el Espíritu podremos seguir el método delineado por el papa Pablo VI: «La esperanza, nuestra guía; la plegaria, nuestra fuerza; la caridad, nuestro método en el servicio de la verdad divina, que es nuestra esperanza y nuestra propia salvación» [95].

2. *Gracia y vigor de la unión provisional*

Nada sería más peligroso para el movimiento ecuménico que querer fundamentar primero teóricamente todas las cosas y después partir hacia la realización práctica de la unidad. Se encierra

una gracia y una fuerza especiales en la valentía para caminar hacia la unidad a través de soluciones provisionales. Muchos miembros de las diversas iglesias —y de manera especial la juventud— piensan que ha llegado el momento de realizar pasos concretos y valientes. «Como don escatológico de gracia, cada *communio* vive en la tensión entre el "ya" y el "todavía no". En consecuencia, la realización de nuestra comunión es siempre provisional... Todo esto debería animarnos a buscar soluciones provisionales y debería movernos, al mismo tiempo, a no darnos jamás por satisfechos con ellas» [96].

Muchos consideran la comunidad de Taizé, y de manera especial al concilio de los jóvenes inspirado por Taizé, como modelo profético de soluciones provisionales. La dinámica de lo provisional nos permite descubrir el evangelio en su frescura original [97]. El programa de Taizé es de fidelidad creativa a las instituciones de la Iglesia. Con él se pretende mover a la persona no por la protesta, sino viviendo el evangelio en libertad y fidelidad a la herencia común [98]. «¡La iglesia sufre! He aquí por qué no podemos abandonarla» [99].

Esparcidos por el mundo, existen numerosos grupos similares al de Taizé. Podríamos mencionar, por ejemplo, la «Church of the Savior» en los Estados Unidos de América y muchas «Houses of Prayer» («casas de oración», en las que se comparte la vida y la búsqueda de la integración de la vida y la fe). Cansadas de discusiones ecuménicas que no llevan a ninguna conclusión práctica, las personas están convencidas de que «nuestro vivir juntos puede, por sí mismo, ampliar y profundizar nuestro compañerismo en la fe» [100].

A gran escala existen numerosas soluciones provisionales. Mencionemos, por ejemplo, la Federación mundial de las iglesias luteranas y federaciones de otras iglesias reformadas, la Iglesia unida de Canadá, la Iglesia unida de Indiana del sur. Todas ellas reúnen un número de iglesias en comunión. Se realizaron y realizan todavía grandes esfuerzos esperanzados para llevar adelante una comunión gradual y cada día más completa entre las iglesias anglicana y metodista. Existe una intercomunicación parcial entre la iglesia anglicana y las iglesias suecas. Existe entre ellas reconocimiento recíproco de las ordenaciones sagradas de los sacerdotes y de los obispos. Otros tipos de soluciones provisionales o graduales son: (1) unión espiritual, (2) unión en cooperación en diversos campos, (3) unión por federación, (4) unión por medio del reconocimiento

recíproco y abierta intercomunión e intercelebración, (5) unión orgánica [101].

Al finalizar el concilio Vaticano II, Pablo VI dijo a los observadores: «Nos agradaría veros siempre con nosotros» [102]. Esta frase podría servir de inspiración para una ulterior reflexión sobre las soluciones provisionales. Deberían darse, por ejemplo, consultas periódicas y regulares sobre la acción común y sobre los problemas urgentes, intercambio de representaciones consultivas entre las diversas iglesias, un sistema de visitas regulares [103]. ¿Acaso no sería mucho más importante para la santa sede tener delegados apostólicos en todas las iglesias más importantes de este y del oeste y recibir en Roma los delegados de ellas que tener limitado el sistema de nuncios y de delegados apostólicos a los poderes de la tierra y a las conferencias nacionales de los diversos episcopados?

3. *Ecumenismo y misión*

El movimiento ecuménico de este siglo recibió su primer y más fuerte impulso del mundo misionero, de los mensajeros del evangelio que provenían de las diversas iglesias. Éstos experimentaron profundamente las separaciones que quitaban credibilidad a sus testimonios. «Indudablemente, la palabra de Dios encuentra tantos obstáculos en nuestro mundo, principalmente, porque los cristianos no han realizado una meditación común del evangelio, ni tienen una conciencia común de ser enviados a predicarlo. La voz del evangelio es débil porque el Espíritu gusta de manifestar su poder únicamente por medio de la profesión unánime» [104].

Se ha ganado mucho en este terreno, como lo prueba que se haya logrado un espíritu de respeto y de amistad. A medida que unos cristianos se acerquen más a los demás podrán hacerse muchas más cosas en común. El decreto del concilio Vaticano II sobre las misiones subraya fuertemente que el espíritu ecuménico es absolutamente imprescindible en la actividad misional. «Cultívese también el espíritu ecuménico entre los neófitos, para que aprecien que los hermanos en la fe cristiana son discípulos de Cristo, regenerados por el bautismo, partícipes con ellos de los innumerables bienes del pueblo de Dios. En cuanto lo permitan las condiciones religiosas, promuévase la acción ecuménica de forma que, excluida toda especie tanto de indiferentismo y confusionismo como de emulación insensata, los católicos colaboren fraternalmente con los hermanos separados, según las normas del decreto sobre el ecumenismo, en la profesión, en lo posible común, de la fe en Dios y en Jesucristo, delante de las naciones y en la cooperación en asuntos sociales y técnicos, culturales y religiosos. Colaboren, sobre todo por Cristo, su Señor. ¡Que su nombre los junte!» [105].

Si predicamos el evangelio con nueva vitalidad, con nueva frescura y lozanía e intentamos encarnarlo en las nuevas culturas, no sobrecargaremos a las nuevas comunidades con nuestras disputas occidentales. Existen óptimas esperanzas de que las iglesias del tercer mundo contribuyan, en gran medida, a reintegrar las partes separadas de la cristiandad. Habría que cuidar de que estén bien representados en las semanas de estudio ecuménico y en los encuentros de ecumenismo.

4. *Ecumenismo y «diakonia»*

Está comprendiéndose cada día con mayor claridad que las diversas iglesias no podrán unirse plenamente en la fe y en una iglesia si no se unen firmemente en el servicio al mundo. Dios ha confiado a su Iglesia el evangelio de su amor para su pueblo, no sólo para sus almas, sino para toda su humanidad, su dignidad, su salud y alimento diario. Si las partes divididas de la cristiandad juntan sus esfuerzos para manifestar el amor de Cristo al mundo en todas sus dimensiones, el mundo podrá ver que ellas son uno en el amor que no se limita a cada una de las partes de esa cristiandad, sino que abraza a toda la humanidad. De esta manera, estaría mucho más cercana la realización de la plegaria sacerdotal de Jesús: «Que sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21).

La colaboración ecuménica de las diversas iglesias reunidas en el Consejo mundial de las iglesias y la iglesia católica ha realizado grandes progresos. *Sodapax,* comisión del Consejo mundial de las iglesias y de representantes de la Iglesia católica para la promoción de la paz y de la justicia en el mundo, es una de las señales más vivientes del ecumenismo en acción. La cristiandad continuará siempre dando testimonio del amor de Cristo por medio del cumplimiento de las obras corporales de misericordia, alimentando al hambriento, curando al enfermo, visitando y, si fuera posible, liberando a los prisioneros, enseñando al pobre. Pero las condiciones actuales

exigen un esfuerzo conjunto para promover mejores condiciones de vida, un desarrollo auténtico, una opinión pública fuerte y sana respecto de la justicia y de la paz.

Ciertamente, la cristiandad no es un poder político; con todo, las iglesias que no buscan poder ni privilegios pueden —por su testimonio y por su voz profética— ayudar en gran medida a los políticos en sus tareas de servicio al bien común [106]. Una cristiandad liberada de las estructuras de poder de la era constantiniana puede convertirse en signo visible y en testigo de Cristo redentor, que se encuentra siempre del lado del pobre y del oprimido.

Pero, si las partes divididas de la cristiandad se limitan a discutir en qué condiciones y cuándo celebrarán finalmente el sacramento juntas y no se convierten en servicio sacramental a las mayores necesidades de la humanidad, no ganarán a las personas para Cristo. «La atención principal de las personas de nuestros días no se centra en los sacramentos, sino en la acción de la Iglesia para liberar a la humanidad y para crear la comunión de las personas y de las naciones» [107].

Durante los pasados años, muchos de los celosos promotores de la unidad cristiana se sintieron cansados de discutir interminablemente sobre fórmulas doctrinales, de manera especial cuando las instituciones eclesiales no llegaron a comprender o no quisieron poner en práctica los resultados de los diálogos continuados en las comisiones oficiales. Como consecuencia, esos promotores ponen el acento, con una cierta unilateralidad, en una especie de «ecumenismo secularizado», labor solidaria de las iglesias cristianas en favor de la justicia y de la paz, en ayuda del pobre y del oprimido. La tensión entre la tarea misionera y la sociopolítica de la Iglesia caracteriza la vida ecuménica durante la pasada década [108].

Con todo, existe una marcada diferencia de mentalidad y de planteamiento entre las iglesias orientales y la cristiandad occidental. Las iglesias ortodoxas no son indiferentes respecto de la civilización, pero ponen más empeño y énfasis en la transformación del individuo. La transformación de la sociedad es considerada como un producto secundario de la búsqueda del reino de Dios, del reino de los cielos. Aquélla viene por el camino de la sobreabundancia de la fe, pero no es buscada expresamente como paso necesario para el establecimiento universal del reino. En la iglesia occidental se coloca el énfasis en puntos un tanto diferentes. Tanto los protestantes como los católicos conciben la palabra y los sacramentos como un poder de la transformación del mundo. No se

limitan a ser signos de la presencia de Cristo para adorarlo, son también proclamación de Cristo, redentor del mundo.

El interés antropológico es más marcado en occidente, mientras que en oriente es más implícito. Si la cristiandad occidental se dejara llevar a subrayar unilateralmente el ecumenismo «secularizado», crearía nuevas dificultades para la reunión de oriente y de occidente. Por otra parte, recordemos que el testimonio del ecumenismo «secularizado» es auténtico, si está enraizado profundamente en la unidad espiritual. La acción común no puede ser sucedáneo de la comunión en la fe y en el culto; a lo sumo, podría ser un camino hacia la unidad si se da, al mismo tiempo, un profundo deseo de una unidad mayor en la fe y en la adoración. Cuanto más se sitúe la colaboración en el campo de la *diakonia* —con la paz y la justicia iluminadas por la fe y dirigidas a la alabanza del único Dios y Padre, del único Señor Jesucristo y del Espíritu— tanto más será ésta una manifestación de espíritu profético.

5. *Realización profética*

Los adelantados del movimiento ecuménico en todas las iglesias han sido hombres y mujeres dotados de espíritu y de valentía proféticos. No sólo se encontraban a gran distancia por delante de las instituciones en su manera de pensar, sino también en su manera de actuar. Es altamente esperanzador y estimulante que el Espíritu del Señor inspire siempre a las autoridades eclesiásticas más elevadas para que ofrezcan signos y gestos proféticos; no olvidemos que éstos significan, muchas veces, mucho más que palabras perfectamente formuladas. Pienso en estos momentos en el papa Juan XXIII cuando recibió por primera vez a los observadores de otras iglesias invitados al concilio. Tomó una silla y se sentó entre ellos en vez de hablarles desde el trono papal. Hemos mencionado también anteriormente el gesto del papa Pablo VI de colocar su anillo en el dedo del arzobispo Ramsey.

La comunidad de Taizé es para mí un gran signo profético, la anticipación profética de las cosas que han de venir. Encontramos en ella una bella síntesis entre una espiritualidad profunda y una gran apertura a los anhelos del mundo. No es, por consiguiente, de extrañar que atraiga a la juventud de todo el mundo. El Concilio de los jóvenes, bajo la guía de los hermanos de Taizé, es una realización profética y una promesa.

El último patriarca ecuménico Atenágoras no se limitó a ser un gran profeta; pidió además repetidas veces la puesta en práctica de realizaciones proféticas valientes. «Yo no soy un hombre de sacristía ni me veo encerrado en un entorno eclesiástico. Amo a las personas y observo su historia. Las personas de Iglesia carecen frecuentemente del espíritu de Cristo, de la humildad, de la renuncia a sí mismos, de capacidad para descubrir lo mejor de los otros. Convierten a la Iglesia en una organización similar a las demás. Y después de haber gastado todas nuestras energías para edificarla, nos consumimos para mantenerla en ese estado. Actuamos como si se tratara de una máquina, no de una vida. La unidad tiene que hacer progresos. El laicado suspira por este progreso en todas las partes del mundo. Los que se encuentran investidos de autoridad deben sentir el ansia de unidad que experimentan los jóvenes de nuestros días. Es urgentísimo caer en la cuenta de esta realidad. ¡Cuánto me gustaría ver a los teólogos presa de esta impaciencia de la juventud; que comprendieran que no están preparados ni dispuestos para compromiso alguno. ¡Ay de los teólogos! ¡Ay de los dirigentes de la Iglesia si los jóvenes, en su celo ardiente, se reúnen fuera de la iglesia, secretamente, para compartir el pan y el vino!... El Espíritu Santo no es solamente luz; es también fuego» [109].

Tanto el ecumenismo espiritual como el «secularizado» — como expresión de fe — deben dar testimonio de la verdad en el Espíritu Santo. Deben ser valientes e imaginativos. Por doquier en el mundo deben darse signos de naturaleza profética. Con todo, es sumamente importante que las realizaciones valientes y creativas no pierdan jamás el contacto con las personas constituidas en autoridad. Deben convertirse en signos que puedan ser seguidos por la gente clarividente de las diversas iglesias. Nos dice un teólogo ortodoxo sobresaliente: «La teología tiene una dimensión profética. Pone a prueba todas las tradiciones; al exponer la verdadera, nos hace repetidamente hijos de Dios libres» [110].

La realización profética huye de la crítica negativa y amarga que bloquea todas las energías y erosiona la confianza. Un ardiente ecumenista luterano señala que «la crítica, aunque permisible y a veces necesaria, debe ser siempre leal». Los hijos e hijas más entregados de la Iglesia deberán adoptar a veces el papel de «oposición maternal y leal a su majestad» [111].

El futuro del ecumenismo depende en gran medida de la manera cómo los cristianos de las diferentes iglesias y tradiciones

entiendan la fidelidad. ¿Creemos en el Espíritu Santo que despierta y capacita la imaginación y la creatividad en fidelidad?

6. *Una cuestión central: la comunión eucarística*

Una de las grandes preocupaciones y anhelos de los ecumenistas de todas las iglesias — es bueno que sea así — es el restablecimiento de la comunión eucarística. «La iglesia se consuma en la eucaristía; cada sacramento encuentra, por consiguiente, su fin, su plenitud, en la eucaristía» [112].

También en este campo se dan frecuentemente conflictos semiinconscientes entre una concepción dinámica y otra estática. Todos los cristianos afectados por el ecumenismo están de acuerdo en que la eucaristía es signo de unidad; por consiguiente, el anhelo y el esfuerzo para lograr la unidad cristiana coincide con el anhelo de la comunión eucarística. Sin embargo, para los que piensan de manera más estática, la comunión eucarística es la coronación final de la unidad completa, mientras que para los otros es un signo de unidad en progreso y un signo que requiere un compromiso para realizar mayores progresos en la unidad hasta que se haga realidad plena la plegaria del Señor.

El *Decreto sobre el ecumenismo,* al hablar del culto común, cuyo centro es la eucaristía, dice claramente: «Esta comunicación depende sobre todo de dos principios: de la significación de la unidad de la Iglesia y de la participación en los medios de la gracia. La significación de la unidad prohíbe de ordinario la comunicación. La consecución de la gracia la recomienda a veces» [113].

El concilio continúa: «La autoridad episcopal local determine prudentemente el modo concreto de actuar, atendiendo a todas las circunstancias de tiempo, lugar y personas.» No se puede tomar una decisión de una vez para siempre. No olvidemos que con la gracia de Dios, el ecumenismo es progresivo y, por consiguiente, exige estar siempre abierto a las nuevas oportunidades. Para los católicos no puede existir duda acerca del alto grado de la competencia del obispo. «La eucaristía es el corazón de la organización eclesial. De ahí la expresión "el orden sacramental". Un determinado derecho pertenece al papa o al obispo respectivamente según su papel en la presidencia de la eucaristía. La eucaristía es verdaderamente la fuente de la ley en la Iglesia, como lo es también del amor» [114].

La comunión eucarística tiene diversos grados: (1) hospitalidad eucarística unilateral; (2) hospitalidad eucarística recíproca, pero limitada; (3) intercomunión ilimitada, coronada por la celebración de obispos y sacerdotes de las respectivas iglesias.

La carencia de comunión eucarística podría, por sí misma, ser un shock. Un obispo luterano escribe: «Es preciso lanzar un reto a todo lo que separa a las iglesias en sentido profundo, a lo que impide que los hermanos participen en la mesa común del Señor. Si llegamos a la comunión eucarística, todas las cuestiones restantes concernientes a la comunión serán, de alguna manera, meramente prácticas y de carácter subordinado.»

Teniendo en cuenta los progresos realizados hasta el presente por el ecumenismo, convendría plantear de nuevo la cuestión de si los obstáculos existentes aún son de tal calibre que excluyan la participación eucarística. A través de todas las épocas, cristianos de teologías muy diferentes y de principios organizativos muy distantes se han otorgado mutuamente la comunión eucarística. «La comunión eucarística inquebrantable en medio de las diversidades es un testimonio del poder reconciliador de Cristo y, por consiguiente, sirve a la proclamación de la buena nueva de Dios en el mundo» [115].

A veces, no sólo los individuos cristianos tienen necesidad imperiosa de los sacramentos; también las comunidades eclesiales, metidas en la lucha para conseguir la reunión final, parecen necesitar con mayor urgencia la gracia de la comunicación cultural, concretamente de la comunión eucarística. Muchos ecumenistas comparten la convicción expresada por un informe de un coloquio ecuménico: «Tenemos la esperanza de que la participación común en la eucaristía será para todos fuente de mayor unidad» [116].

La cuestión difícil reside en saber qué grado de unidad es preciso alcanzar a fin de que la participación eucarística pueda ser signo verdadero de unidad y de gracia para incremento de la unidad. Las comisiones ecuménicas oficiales de los católicos y de los anglicanos, por un lado, y de los luteranos y católicos, por otro, han alcanzado un sorprendente grado de acuerdo sobre el ministerio y sobre la significación de la eucaristía. Está considerándose seriamente, incluso, la posibilidad de un papado renovado que ejerza su ministerio de unidad en una comunión de iglesias hermanas [117].

Una rápida revisión de las publicaciones protestantes más recientes sobre la eucaristía demuestra que han desaparecido la ma-

yoría de las dificultades tradicionales y los protestantes afirman profundamente su fe en la presencia real [118]. Con todo, nosotros no podemos reconocer a los ministerios protestantes mayor validez que la que se conceden ellos mismos. En este punto no existen dificultades entre la Iglesia católica y los ortodoxos. Las iglesias protestantes han comenzado a ajustar la comprensión e interpretación de sus ministerios a la visión de las Iglesias católica y ortodoxas [119]. Congar sugiere que en Tomás de Aquino existe un camino importante para solventar las dificultades presentes respecto de la participación eucarística. Tomás escribe sobre los que viven separados de la iglesia católica: «Se encuentran en la Iglesia mientras observan la forma de la iglesia» [120].

En los momentos actuales no parece posible una comunión abierta entre las iglesias protestantes y la iglesia católica. Será necesario, primero, el reconocimiento mutuo de la validez de los ministerios de ambos lados. Pienso que todavía la Iglesia católica no puede ofrecer hospitalidad eucarística ilimitada a los miembros de las iglesias protestantes. No existe aún la preparación suficiente y no todos reúnen las condiciones exigibles.

Con todo, es una situación muy distinta la de aquellos protestantes, hombres y mujeres, comprometidos más activamente con el movimiento ecuménico, que creen profundamente en la presencia real del Señor en la eucaristía y desean participar en la eucaristía para un progreso más notable y mayor compromiso con la unidad a todos los niveles. He escuchado a teólogos y ministros presbiterianos profesar su fe en la presencia eucarística de la siguiente manera: «Creemos que el Señor está presente con el mismo poder del Espíritu Santo con el que se entregó a sí mismo por nosotros en la cruz. Está presente para darse totalmente a nosotros y nos envía su Espíritu para que también nosotros podamos estar totalmente presentes a él, entregándonos a él y, de esta manera, a la obra de la unidad cristiana.»

Aquí no podemos evitar una pregunta: ¿Poseen todos los católicos, a los que se admite sin restricciones a la eucaristía, una fe tan profunda en la presencia eucarística de Jesús y un compromiso tan fuerte con la causa de la unidad cristiana?

E) Un ecumenismo más amplio

El ecumenismo, en sentido estricto, incluye a todos aquellos que creen en Cristo, el Hijo de Dios e hijo del hombre, y se llaman

discípulos de él. Pero la nueva explosión de amor entre los cristianos de las diferentes iglesias tienen sus repercusiones en una reflexión revisada y en las nuevas actitudes frente a las religiones no cristianas.

La fe en el poder de Jesús, salvador del mundo, y una interpretación más profunda de la historia de la salvación, conducen a un aprecio más adecuado y positivo de los elementos contenidos en las religiones no cristianas. La declaración del concilio Vaticano II sobre las religiones no católicas es un auténtico hito en la historia de la religión. El secretariado vaticano para el diálogo con las religiones no cristianas ha contribuido de manera decisiva a la reconciliación y a un enriquecimiento mutuo [121].

En consonancia plena con la *Declaración sobre la libertad religiosa* y con la *Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo moderno,* el concilio insiste: «No podemos invocar a Dios, Padre, si nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios... La iglesia, por consiguiente, reprueba como ajena al espíritu de Cristo cualquier discriminación o vejación realizada por motivos de raza o de color, de condición o de religión» [122]. La relación de la Iglesia con las personas de otras religiones y con sus guías religiosos debe reflejar el papel de la Iglesia como sacramento de reconciliación. La primera cosa que hay que comunicarles es el amor de Cristo a través del amor fraterno. Únicamente este clima será capaz de hacer concebir esperanzas de que crezca el conocimiento, de que crezca la salvación.

El prefacio a una traducción latina del Corán realizado por Martín Lutero en 1524 es un torrente de desprecio que finaliza con la siguiente advertencia: «Si algún lector, después de todo esto, tiene aún la valentía de leer este libro e imagina que ha encontrado en él algo de valor, no debería olvidar que no se trata de otra cosa que de perlas robadas por los mahometanos para hacerse más sucios en su montón de estiércol.» Muchos de los católicos de aquel tiempo no pensaban de manera distinta.

Como contrapartida a esa triste historia pasada, podemos alegrarnos de las palabras de la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (Nostra Aetate):* «La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes, que adoran al Dios único, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma, como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia.

Veneran a Jesús como profeta, aunque no le reconocen como Dios; honran a María, su madre virginal» [123]. En la declaración se continúa aún la letanía de alabanzas de los valores del islam. La Iglesia desea seriamente estrechar sus manos con las de los musulmanes que creen en la causa común de la «salvaguarda y promoción de la justicia social, de los valores morales, de la paz y de la libertad.»

La Iglesia ha realizado una profunda conversión respeto del judaísmo y del pueblo judío. El antisemitismo, en tiempos pasados causa tan frecuente de sufrimientos para el pueblo judío, antisemitismo del que participaron muchos cristianos, contradice el origen auténtico de la cristiandad. La *Declaración* [124] sigue el espíritu del papa Pablo VI y de la totalidad del concilio Vaticano II destacando en un primer plano todos los elementos positivos del judaísmo y exaltando el lazo común con la historia de Israel. «La Iglesia tiene siempre ante sus ojos las palabras del apóstol Pablo sobre sus hermanos de sangre, a quienes pertenecen la adopción y la gloria, la alianza, la ley, el culto y las promesas; y también los patriarcas, y de quienes procede Cristo según la carne (Rom 9,4-5), hijo de la virgen María. Recuerda también que los apóstoles, fundamentos y columnas de la Iglesia, nacieron del pueblo judío, así como muchísimos de aquellos primeros discípulos que anunciaron al mundo el evangelio de Cristo.» Con el apóstol de los gentiles, esperamos que Israel sea, en su tiempo de gracia, objeto especial de misericordia (cf. Rom 11,30-32).

La *Declaración* expresa particular estima por los altos valores encontrados en el hinduismo y en el budismo [125]. Sin duda alguna que podemos aprender muchísimo de las grandes religiones contemplativas de Asia; a veces tendremos que sentirnos avergonzados al comprobar que son mucho más celosos de la contemplación y de la plegaria que muchos de los cristianos. Una comprensión más profunda de la religiosidad de las gentes de África, de Asia, de Oceanía y de los indios de América debería llevarnos a alabar a Dios que jamás abandona a sus criaturas y les ha ayudado a buscarle y a encontrar un camino para llegar hasta él. «La iglesia católica no rechaza nada de lo que es verdadero y santo en esas religiones» [126]. En el diálogo con los representantes de todas estas religiones, la Iglesia no sólo encuentra la gran oportunidad para regalarles los grandes tesoros del evangelio; además, puede aprender de ellos y recibir tesoros espirituales y experiencia humanas pro-

fundas que le ayudarán a ella a comprender mejor la historia de la salvación que preparó la venida de Cristo.

F) Dimensiones de una teología moral ecuménica

Las exigencias del ecumenismo no quedan satisfechas, en modo alguno, tratando honestamente determinados problemas, entre los que podríamos mencionar la intercomunión, los matrimonios mixtos y otros. El espíritu ecuménico de toda la teología moral es más fundamental y, por consiguiente, más importante. Sin duda alguna, deben realizarse en este punto esfuerzos comunes en el plano del diálogo oficial entre las iglesias separadas. En esta perspectiva se han dado iniciativas y realizaciones brillantes [127]. Se trata, sobre todo, de reintegrar las diversas dimensiones de las tradiciones.

1. *Reintegración de la teología dogmática y moral*

Antes de los grandes cismas de los siglos XI y XVI, la cristiandad no había conocido nada que se pareciera a los manuales de moral católica romana existentes desde comienzos del siglo XVII y empleados hasta el concilio Vaticano II.

La teología se desintegró en tres ramas, la teología dogmática, la espiritual y la moral. Esta desintegración fue dañina para cada una de las tres ramas recién nacidas. Estoy plenamente convencido de que será imposible superar el cisma existente entre las diversas partes de la cristiandad mientras dentro de la Iglesia católica no se supere por completo el cisma de las diversas partes de la teología. Las discusiones ecuménicas sobre las formulaciones dogmáticas no serán útiles mientras no sea reintegrada la dimensión moral. Tengamos en cuenta que Dios no ha revelado verdades abstractas, sino la verdad de salvación. Esto equivale a decir verdad dogmática que guía nuestro sendero en la vida.

Todo lo que Dios ha revelado de su propio misterio y del misterio de la persona humana, creada a su imagen y semejanza, es necesariamente de utilidad en la vida cristiana y para ella. Cuando discutamos sobre doctrinas divergentes deberemos preguntarnos seriamente a nosotros mismos en el diálogo común: ¿Qué significa esta doctrina para mi vida en mi comunidad? ¿Cómo puede encajar en el testamento del Señor de «que sean uno»? En la tradición

común de oriente y de occidente hasta el cisma —y todavía hoy para la teología oriental— el dogma no es una mera adquisición del entendimiento que nos exija únicamente asentimiento intelectual y obediencia. Es una verdad viva y salvadora que debe configurar toda la vida, el pensamiento y la plegaria de la Iglesia y asegurar el difícil y creativo proceso de entrar en la verdad [128].

La utilidad de la verdad de salvación en el corazón y en las mentes de los cristianos y de las iglesias estará mejor garantizada si la reflexión nace del culto y va dirigida hacia la pregunta final de cómo contribuye a la adoración de Dios en espíritu y en verdad. En este punto, tanto la tradición ortodoxa como nuestra propia tradición antigua pueden hacer grandes aportaciones [129]. Si separamos la ortodoxia de la doctrina de la doxología, aquélla perderá todo su dinamismo para la vida.

Nada hay tan importante para nuestra propia integración e integridad, ni para la reintegración de las diversas partes de la cristiandad en una única Iglesia, como la unidad de la teología. Incluso si, debido a la multitud de tareas, es necesaria la existencia de varias disciplinas teológicas, cada una de éstas deberá ser consciente, ante todo, de la unidad de la teología, teología de la vida en Jesucristo, teología de salvación para gloria de Dios.

2. *Reintegración de la tradición oriental y occidental*

Hasta el siglo V, el impacto de la tradición oriental sobre la occidental fue muy intenso y profundo. La vida cristiana y sus implicaciones morales estaban encajadas aún en una visión sacramental. La vida de los discípulos de Cristo se alimentaba, de manera especial, de la celebración de la liturgia y de la proclamación litúrgica de la palabra de Dios. Pero, gradualmente, fue desarrollándose en occidente una predicación moral ni siempre suficientemente enraizada en el misterio, ni siempre plenamente consciente de que la vida cristiana nace de nuestra unión con Cristo. Todavía la rica teología de los siglos doce y trece trataba los temas morales principalmente a la luz del misterio de Cristo y de los sacramentos y a la luz de la creación. Sin embargo, después del gran cisma acaecido en el siglo XI, el occidente comenzó a caminar por su senda peculiar y el oriente permaneció ajeno a las tres corrientes de influencia que configuraron el catolicismo moderno (el escolasticismo, la reforma y el racionalismo que prevaleció en los siglos XVI-XVIII).

Congar subraya el hecho de que después del siglo XIII, la formación teológica estuvo plenamente integrada en la vida de contemplación, de manera principal en la vida religiosa. Pero entonces surgió un nuevo tipo de doctrina y estudio «de naturaleza racional y académica». El oriente jamás aceptó este nuevo planteamiento de la teología. Tan sólo F. Serge Bulgakov combinó los tres tipos de teología en una teología indivisa. «El conocimiento sapiencial jamás fue una filosofía separada, ni un puro misticismo, ni teología "científica", sino las tres combinadas» [130].

La teología romana siente una profunda necesidad de crear definiciones claras y precisas, mientras que la oriental siente el apremio de definir la fe de una manera que no oscurezca el carácter del misterio que trasciende todos los conceptos. Ellos manifiestan y comunican la fe principal en el culto y por medio de él. Aceptan las definiciones de los concilios ecuménicos del tiempo en que oriente y occidente formaban la única Iglesia. En cambio, tendrán grandes dificultades en aceptar las definiciones hechas por la Iglesia romana en sínodos en los que ellos no tuvieron participación.

Si queremos ganar a los orientales cristianos para la causa de la unión con la santa sede necesitamos una teología centrada en la eucaristía, una teología que integre la contemplación y la vida. Este tipo de teología podría ser el vehículo para comunicar los dogmas a los ortodoxos. El concilio Vaticano II ha dado las directrices para la renovación de la teología moral alimentándola completamente de la Sagrada Escritura y entendiéndola como vocación altísima del creyente en Cristo, con todo su dinamismo interior para dar fruto en el amor y en la justicia para la vida del mundo [131]. Una integración de este género, tan necesaria para la reunión de la Iglesia católica romana y de las iglesias ortodoxas, enriquecería en gran medida a todas las partes de la cristiandad.

3. *Reintegración de la teología moral católica y de la protestante*

Las teología católica y protestante se han mantenido en diálogo permanente, aunque, principalmente, en una forma negativa, en la que cada uno subrayaba lo contrario de su interlocutor. Cuando la teología moral católica subrayaba normas claras, sanciones y vigilancia, la teología protestante subrayaba aún más la libertad y la espontaneidad bajo la acción del Espíritu Santo. Mientras la teología católica subraya la institución y la verdad objetiva enseñada

por la Iglesia, la ética protestante se vuelve hacia el subjetivismo de la verdad, hacia los creyentes unidos entre sí, que buscan libremente la verdad.

Las cosas han cambiado gracias al movimiento ecuménico. La teología moral católica presta una atención grande y amorosa a lo mejor de la teología protestante, de manera especial donde manifiesta gran apertura para la misión de los creyentes en el mundo actual [132]. La teología moral católica ha hecho grandes esfuerzos en el campo de su propia tradición y en el diálogo con la ética cristiana protestante para ver cómo se pueden compaginar conciencia y ley, cómo puede armonizarse la libertad en el Espíritu con las directrices y normas éticas [133].

La teología ecuménica protestante reconoce plenamente la necesidad de la ley no sólo en la sociedad secular, sino también en la Iglesia que es, al mismo tiempo, una comunión y una institución. «La ley es necesaria en la sociedad civil para que se cumplan los objetivos de esa sociedad, pero cuando la ley va más allá de los objetivos, deja de ser esencial y se convierte en nociva positivamente» [134]. Como católicos, podemos declararnos en total acuerdo con esta manera de enjuiciar la ley. Me atrevería a añadir que deberían ser examinadas todas las leyes eclesiásticas existentes en todas las iglesias, y este examen debería ser constante. En él se trata de comprobar si todas y cada una de estas leyes sirven para obrar la reintegración de la unidad cristiana. En los casos en que la respuesta sea negativa tendremos que convenir en que las leyes han perdido la posibilidad de cumplir uno de sus objetivos principales: asegurar y promover la unidad cristiana.

James M. Gustafson, como escritor y moderador de muchos estudiantes graduados católicos y protestantes, presenta un ejemplo verdadero de teología auténticamente ecuménica. Deriva de la tradición protestante, pero está constantemente abierto a las posiciones de la teología católica positiva del pasado y del presente. Mientras los teólogos protestantes de Norteamérica tienden con frecuencia a concentrarse en cuestiones prácticas (a diferencia de los europeos, especialmente los moralistas luteranos alemanes), Gustafson insiste atinadamente en que el diálogo ecuménico debe prestar atención especial a los principios básicos, concepciones y visiones fundamentales. «El acercamiento entre tradiciones es más fácil de lograr cuando se trata de áreas especiales y más limitadas, cuya adecuación puede ser verificada (como en el empleo de la información psicológica sobre la homosexualidad); no es tan fácil de lograr

entre los principios o concepciones organizativas básicas alrededor de los cuales se configuran los puntos básicos»[135].

Los moralistas protestantes están de acuerdo en rechazar perspectivas extremas que ofrecieron, aparentemente, coherencia en el pasado. En concreto, un orden moral estático sugerido por los manualistas católicos y, en el otro extremo, una visión actualista de la presencia de Dios en el mundo, mandando a la persona «en todo momento». Entre ambas posiciones existe espacio más que suficiente para el desacuerdo, pero las líneas divisorias han dejado de ser denominacionales[136].

Ningún planteamiento sistemático es perfecto. En consecuencia, es siempre necesario hacer otros intentos. Para algunos, la moral cristiana «está guiada primariamente por un principio escatológico o por una cristología del *Logos*». No es deseable la uniformidad; empobrecería la vida de la iglesia. «La fe jamás ha surgido en la uniformidad de la teología moral»[137]. Con todo, cuando se trata de temas o materias importantes, debe darse un esfuerzo constante por alcanzar un consenso para encontrar, al menos, una convergencia de visiones. Se han realizado grandes progresos en esta dirección. «Depende de muchos factores el que estos comienzos se desarrollen significativamente o no. Uno de estos factores, y no es el menor, consiste en el esfuerzo de actuar en esta línea. Si estos comienzos se desarrollan con fuerza, no es porque el sentimiento ecuménico haya tomado cuerpo, sino porque se han encontrado mejores criterios de adecuación y de coherencia»[138].

Me parece extremadamente importante que el diálogo entre católicos y protestantes y el esfuerzo común sea siempre plenamente consciente de la gran tradición ortodoxa. Esta toma de conciencia podría ayudar en gran medida a solucionar los problemas de divergencia de tradiciones entre las teologías protestante y católica. Mencionaré, como ejemplo, la discusión sobre naturaleza y gracia, en la que los protestantes defienden la «gracia sola». Para los ortodoxos, «la creación, por ser creación realizada por Dios, es en sí misma un acto de gracia»[139].

El creyente lo ve todo como don de Dios. Toda la creación, al estar orientada a Cristo, sumo sacerdote, es un llamamiento dirigido a la persona «para que realice la tarea sacramental como rey y sacerdote de la creación y para que toda su vida sea una eucaristía permanente»[140]. Los ortodoxos pueden ofrecernos una síntesis (en coincidencia con lo mejor de nuestra tradición) que no subraya menos que los protestantes la gracia de Dios y aprecia, igualmente,

la naturaleza, la obra del creador. Este aprecio es similar al que profesa la teología católica.

Los ortodoxos nos ofrecen también una visión convincente de la relación, muy discutida, entre gracia y libertad. Ellos no consideran la gracia como algo añadido a la libertad; por el contrario, están convencidos de que una persona verdaderamente redimida y liberada considera y emplea toda su libertad como don de Dios. Gracias a la doctrina, bellamente desarrollada, de la «*synergeia* entre gracia y libertad, la idea del mérito está totalmente ausente del culto ortodoxo y de su interpretación de los santos»[141].

En esta época de secularización, tanto los católicos como los protestantes tienen que recordar la enseñanza de los ortodoxos de que ni las palabras grandilocuentes ni la acción solas pueden ayudarnos a comprender el mensaje cristiano. Necesitamos una comprensión más profunda de la «imagen». Cristo no es solamente la palabra encarnada del Padre; es también la imagen *(eikon)* del Dios invisible. Y toda la realidad, de manera especial la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, debe ser vista en él en una perspectiva totalmente sacramental. «El *eikon* representa a Cristo, a las personas y a la totalidad del cosmos en la perspectiva de la transfiguración, resplandeciente por la presencia divina y desarrollada en la *energeia* del Espíritu Santo, revelado de manera especialmente viva el día de pentecostés»[142].

4. *Reintegración por medio de la libertad y fidelidad creadoras en Cristo*

Los protestantes ponen el acento en la libertad; la tradición católica y la ortodoxa acarician más la idea de fidelidad. En esta síntesis de teología moral pretendo mostrar que la libertad creativa, como expresión de la vida en Cristo bajo el poder del Espíritu Santo, exige, por necesidad interior, igual énfasis en la fidelidad creativa que dimana de la ley de vida del Espíritu en Cristo Jesús. La libertad es verdaderamente creativa en la medida en que manifiesta la alianza de fidelidad en agradecimiento por las maravillosas acciones realizadas por Dios en el pasado y por sus promesas para el futuro.

Un ecumenismo unilateralmente «secularizado» no asegurará el futuro del movimiento, sobre todo si éste no está enraizado en una fe común. Con todo, es preciso tener en cuenta la gran preocupa-

ción por la calidad de la vida humana manifestada por el ecumenismo secular durante la última década. Será preciso integrar esa preocupación en la moral cristiana ecuménica. La Iglesia ha sido fundada para servir de vehículo de vida cristiana, vida en libertad y fidelidad genuinas al Señor de la historia. Necesitamos una teología moral ecuménica que haga tangible al Dios viviente que nos llama aquí y ahora a las respuestas creativas. Es igualmente preciso que dé testimonio de que él es el fiel por antonomasia, que garantiza una profunda continuidad de la historia.

Pero necesitamos por encima de cualquier otra cosa que todos los cristianos manifestemos mutuamente y ante el mundo una fidelidad mayor y más creativa a la plegaria de Jesús de que «todos sean uno». Es preciso poner a prueba todas las iniciativas, las leyes, las formulaciones doctrinales y el esfuerzo de síntesis para comprobar si sirven a la unidad entre las diferentes partes de la cristiandad, si son vehículo y signo de unidad en la justicia y en la paz.

G) Algunos problemas ecuménicos actuales

1. *El culto común como expresión de ecumenismo espiritual*

Hemos visto ya cuán intenso es el anhelo de todos los ecumenistas fervientes de que llegue el día en que podamos compartir la celebración eucarística y alabemos de esa manera al Señor por el don de la unidad a la vez que trabajemos con mayor ardor por incrementarla. La impaciencia que produce el hecho de no haberla alcanzado aún no debería ser motivo para que dejáramos pasar en vano las muchas oportunidades de celebrar un culto común autorizado y recomendado por las respectivas iglesias. Podemos celebrar juntos la palabra de Dios, estamos en condiciones de aprender juntos una oración profética en la esperanza de descifrar los signos de los tiempos y de responder a ellos con valentía y generosidad. Podemos intentar hacer más atractivas nuestras plegarias compartidas y las celebraciones paralitúrgicas. Podemos alistarnos en las «casas de oración», escuelas de oración dentro de la tradición profética. Los encuentros de oración de la renovación carismática habrán dado, a no dudarlo, testimonio, y lo darán más aún, de la utilidad de la plegaria compartida, especialmente de la plegaria de alabanza y de acción de gracias. Pasos decisivos para incrementar la esperanza de la unidad de los cristianos serán compartir el estudio

devoto de la Biblia y las experiencias religiosas a fin de dar al mundo un testimonio común [143].

2. *Conversión en una era ecuménica*

Indiscutiblemente, desde que la Iglesia católica romana participa activamente en el movimiento ecuménico, el número de convertidos provenientes de la vida activa en otras iglesias ha disminuido en gran escala. Los tradicionalistas utilizan este hecho como argumento contra el concilio Vaticano II. Nosotros no podemos compartir semejante manera de pensar. La unidad cristiana no podrá ser alcanzada a través de las conversiones individuales a la iglesia católica romana. Cada uno de nosotros tenemos la obligación de convertirnos individual y colectivamente al testamento del Señor: «Que todos sean uno.» ¿No es cierto que personas como el patriarca Atenágoras, el arzobispo Ramsey de la iglesia anglicana, los hermanos de Taizé han hecho más por la causa de la unidad cristiana que si se hubieran convertido individualmente a la Iglesia católica?

Es preciso replantear desde el principio todo el problema de la conversión individual; hacerlo a la luz de la experiencia presente de cómo nos llama Dios a la unidad cristiana:

1) No podemos emplear el diálogo entre las iglesias como medio para lograr conversiones individuales. Si nos ayudamos mutuamente a hacernos apóstoles fervientes de la causa de la unidad cristiana, a trabajar dentro de la iglesia en que hemos nacido, podrá conseguirse mucho más que convirtiendo a un individuo a nuestra propia iglesia para la «salvación de su alma» [144]. Tenemos que preguntarnos seriamente a nosotros mismos qué significación tiene la siguiente enseñanza del concilio Vaticano II en esta situación ecuménica: «Por lo cual, no podrían salvarse aquellos hombres que, conociendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios a través de Jesucristo como necesaria, sin embargo, se negasen a entrar o a perseverar en ella» [145]. A mi modo de ver, el paradigma de la doble pertenencia puede sernos utilísimo para responder a este problema. Las personas que permanecen en su iglesia nativa pero oran, sufren y actúan para empujar, en la medida de sus posibilidades, a su iglesia hacia la Iglesia plenamente católica ansiada, permanecen verdaderamente en la Iglesia católica fundada por Cristo o entran más efectivamente en ella.

2) Los que han llegado a la convicción de conciencia de que la conversión inmediata y externa a la Iglesia católica romana es, aquí y ahora, la mejor forma de agradar a Cristo deben seguir el dictado de su conciencia. Tal convicción me parece objetivamente estricta si un cristiano ferviente comprende que la secta o iglesia a la que pertenece no hace nada por responder a la oración de Cristo de que «todos sean uno», a pesar de que ese cristiano haya intentado todo lo posible para contribuir a inflamar el fervor ecuménico.

Sin embargo, si la persona en cuestión pertenece a una iglesia que puede ser aún ecuménicamente despertada o camina por la senda del ecumenismo pueden tener lugar nuevas formas de conversión, en línea con el ejemplo clásico dado por W.S. Solovyev, que, después de haber sido recibido en la Iglesia católica romana, continuó participando en la vida de la iglesia ortodoxa como testimonio de que volver al centro de la cristiandad, a Roma, no separa a la persona de su iglesia nativa.

En todo caso, las conversiones a la iglesia católica deberían llevarse a cabo de manera que no resulten ofensivas para la iglesia nativa de la persona convertida. Debería reconocerse con agradecimiento todo lo bueno recibido en la iglesia nativa propia.

3) En tiempos pasados, muchas de las llamadas conversiones de una iglesia a otra, de manera especial con motivo de matrimonios mixtos, no fueron fruto de la conciencia, sino de las presiones. Los que no han encontrado su hogar en la iglesia en la que han entrado, deberían contar con una ayuda pastoral que les permitiera volver de nuevo a la iglesia a la que, de acuerdo con su conciencia, pertenecen todavía. Con todo, podría suceder que, con la ayuda de Dios, se unieran —dadas las circunstancias del ecumenismo actual— a los que viven una doble pertenencia, una a la iglesia a la que actualmente pertenecen y —por su anhelo, plegaria y actividad— a la única iglesia deseada por Cristo.

4) Hasta aquí hemos hablado de conversiones especialmente en relación con miembros de iglesias que pertenecen al Consejo mundial de las iglesias o al movimiento ecuménico en un sentido amplio. Sin embargo, se dan ocasiones y espacio suficiente para hacer conversiones entre aquellos que no están comprometidos con ninguna iglesia o pertenecen a sectas que no están enmarcadas en el movimiento hacia la unidad cristiana. Como católicos, no deberíamos considerar como pérdida si una persona bautizada en la iglesia católica, pero no evangelizada en la iglesia, recibe la buena

nueva de Dios por medio de otra iglesia y encuentra en ella, en clima ecuménico, su hogar. Deberíamos pensar lo mismo de aquellas otras personas bautizadas que son aún totalmente inactivas y luego son ganadas para la Iglesia católica. Éstas son verdaderamente conversiones a la Iglesia. Cada una de las iglesias debería preocuparse de evangelizar plenamente a los que ha bautizado; solamente después se cuidará de hacer conversos entre personas realmente no evangelizadas y que viven en áreas en las que está especialmente representada otra Iglesia. En principio, los esfuerzos misioneros de cada una de las iglesias deberían ejercerse allí donde Cristo no ha sido proclamado aún.

3. *Matrimonios mixtos*

A lo largo de la historia, la iglesia ha cambiado frecuentemente su política sobre los matrimonios mixtos sin cambiar sus principios básicos ni sus intereses o preocupaciones pastorales. La significación y justificación de la política depende de la totalidad de la situación [146].

La legislación actual de la Iglesia y los principios aplicados por la actual teología moral difieren en gran medida de la legislación aplicada antes del Concilio y de los textos de los manuales de aquellos tiempos. La Iglesia tiene que afrontar una situación nueva. La vieja legislación y los correspondientes tratados de teología moral estaban dirigidos a sociedades o grupos marcadamente católicos o no católicos en los que la trasferencia era siempre un caso excepcional. En nuestros días, la sociedad es altamente móvil; los matrimonios entre cristianos de las diversas iglesias sólo son una parte de la situación general de intermatrimonio [147].

Durante el siglo pasado y hasta nuestro tiempo, los matrimonios mixtos sufrieron grandemente bajo los agudos conflictos entre las iglesias respectivas. Los pastores y los ministros llevaron a estos matrimonios no tanto la paz de Cristo cuanto la lucha por la denominación [148]. De acuerdo con el derecho canónico existente entonces, muchos, si no la mayoría, de los matrimonios mixtos eran considerados como inválidos y cuando se disolvían, las partes podían contraer otro matrimonio en la iglesia católica sin dificultad alguna. No es de extrañar que las estadísticas nos presentaran los matrimonios mixtos como los más frágiles.

La era de la apertura ecuménica ha traído consigo un enorme

esfuerzo teológico, canónico y pastoral para llegar a soluciones más apropiadas [149]. El motu proprio *Matrimonios mixtos,* publicado por Pablo VI el 31 de marzo de 1970, es un paso gigantesco hacia adelante aunque un desarrollo más intenso en el acercamiento ecuménico permitirá y exigirá adaptaciones más plenas [150]. Este texto es ecuménico no sólo por su intención, sino también porque presta la mayor atención posible a la diversidad de las situaciones que se plantean en las diversas regiones y permite que las conferencias episcopales creen, dentro de determinados límites, sus propias legislaciones. Algunas conferencias episcopales, por ejemplo la alemana y la francesa, han utilizado esta posibilidad con gran generosidad.

La nueva legislación repite el principio inmutable, y en vigor permanente, de que ningún creyente —al contraer un matrimonio mixto— puede poner su fe en peligro próximo de perderla.

En tiempos anteriores, muchos de los moralistas y canonistas enseñaron que la obligación de garantizar y llevar a cabo la educación cristiana de la prole en la Iglesia católica era absoluta. Este principio ha sido modificado en nuestros días. La parte católica tiene que hacer esto «en la medida de lo posible» y la parte perteneciente a otra iglesia debería tener conocimiento de esta obligación, manifestada por la Iglesia católica. Parece que ahora es claro que un católico —hablamos en términos generales— no está obligado a renunciar al derecho básico al matrimonio aunque él o ella no puedan garantizar que sus hijos serán bautizados y educados en la Iglesia católica.

Nos parece oportuno presentar la siguiente reflexión: un matrimonio mixto puede convertirse mucho más fácilmente en camino de salvación que el celibato impuesto a una persona que no se siente llamada a ese estado. Además, para un niño es mejor nacer y crecer como un anglicano, metodista o presbiteriano santo que verse privado del nacimiento. La nueva legislación continúa desaconsejando los matrimonios mixtos, pero en ella existe una conciencia mucho más aguda de que un matrimonio mixto puede ser el mejor camino posible para las partes concretas. El documento dice que los matrimonios mixtos no sirven, por lo general, a la causa de la unidad de los cristianos, pero añade inmediatamente: «excepto en algunos casos». Si tanto los pastores católicos como protestantes observan la invitación urgente a la unidad cuidando de las personas que contrajeron matrimonio mixto —en espíritu de apertura— estos matrimonios mixtos, que fomentan

la unidad de las iglesias y que ahora son excepción, se incrementarán notabilísimamente.

La dispensa de impedimento de matrimonio mixto en sentido estricto (entre católico y otro cristiano) es necesaria para la celebración lícita del matrimonio en la iglesia católica pero no para su validez. Cuando se trata de un matrimonio mixto celebrado entre un católico y otra persona no bautizada, el matrimonio sin dispensa del impedimento es declarado inválido.

Todas las personas bautizadas en la Iglesia católica están obligadas, bajo pena de invalidez, a observar la forma canónica del matrimonio (ante un sacerdote que está facultado para asistir y dos testigos). Éste es un criterio muy sencillo para los tribunales matrimoniales. Sin embargo, tendríamos que plantear la cuestión de si esta legislación no es aún una reminiscencia de la «Iglesia del imperio», de una Iglesia de estadísticas, vigilancias y dominio.

La Iglesia católica se convierte verdaderamente en madre de los bautizados cuando los evangeliza. Por consiguiente, pienso que deberían ser contados como católicos únicamente aquellos que, no sólamente han sido bautizados, sino que han sido evangelizados y se adhieren a ella en la fe. La diferencia importante en los matrimonios mixtos no reside tanto en el bautismo ritual en una iglesia determinada ni en la pertenencia estadística a una parte concreta de la cristiandad; lo realmente importante es la calidad de la fe en Cristo y la firmeza del compromiso con la Iglesia querida por Cristo.

Sin embargo, deberíamos añadir que los matrimonios canónicamente inválidos pueden ser convalidados ahora fácilmente por la *sanatio in radice,* de manera que el matrimonio registrado ahora en el libro de la iglesia es considerado como jurídicamente válido desde el principio. Puede otorgarse esta modalidad de dispensa de la forma canónica cuando la pareja continúa viviendo la alianza del matrimonio.

En su documento sobre *Cooperación pastoral de las iglesias en el servicio a la unidad cristiana,* el sínodo conjunto de Alemania federal hizo una declaración sobre los matrimonios mixtos que bellamente da cuerpo al nuevo espíritu ecuménico. Permite que los esposos decidan, en reflexión común y sin angustia, sobre el bautismo y educación de los hijos en una u otra iglesia, en consonancia con las mayores garantías para un verdadero compromiso de fe. Y si, posteriormente, una de las partes deseara —porque se encuentra en situación, por ejemplo, de nuevo fervor en la fe—

cambiar su decisión, la reciprocidad de conciencias debería quedar totalmente garantizada por una reflexión nueva y respetuosa.

La educación de los hijos debería servir a la causa de la unidad de los cristianos. Por esta razón, se ha dicho que «los hijos pertenecientes a una iglesia determinada deben estar abiertos a la otra iglesia. Ocasionalmente podría manifestarse esta apertura llevando a los hijos al culto y a los eventos comunitarios de la otra confesión»[151].

Capítulo VII

FE EN UNA ÉPOCA DE INCREDULIDAD

A medida que avanzaba la celebración del concilio Vaticano II fue creciendo el consenso en el sentido de que fracasaría en gran medida el concilio si no se enfrentaba con el problema más chocante de nuestra época, el ateísmo postcristiano, que desafía a la Iglesia y a todos los creyentes.

Estoy firmemente persuadido de que toda la teología, pero de manera especial la teología moral, debe mantener constantemente plena lucidez acerca de la gravedad de esta realidad. Nos será totalmente imposible tratar cualquier problema importante de la vida moral sin tener aguda conciencia de la crisis de fe y de la existencia de un ateísmo moderno poderosamente seductor. Simultáneamente, es preciso plantearse esta cuestión de manera más sistemática en el marco de la fe y de la educación de ésta. Si echamos una mirada a la bibliografía veremos que este tema ocupa el lugar principal en la teología actual y fuera de ella[1].

En la teología moral, nos interesa de manera especial el problema del estilo de vida ateo, presente en muchas de las personas que profesan la fe cristiana, estilo de vida unas veces acompañado por la filosofía atea y otras no. Pero no se trata únicamente de un estilo de vida que afecta a los individuos; es algo que está profundamente encarnado en gran parte de la cultura moderna[2]. De ahí que la teología moral no pueda plantear el problema del ateísmo desde un punto de vista individual. Deberá ser tratado a la luz tanto de las dimensiones personales como sociales de toda la vida moral.

El tema central de este volumen es: *La verdad os hará libres*. En consecuencia, vamos a tratar de ver qué significa el ateísmo desde el punto de vista de la verdad liberadora y de las ataduras

de la falsedad. Por consiguiente, vamos a distinguir: 1) al pseudocreyente que profesa explícitamente la fe, pero ha cesado de ver la verdad de salvación en sí misma y emplea la expresión de la fe únicamente para objetivos que nada tienen que ver con Dios; 2) al pseudoateo que busca existencialmente la verdad y desea ponerla en práctica; 3) al ateo «auténtico» que ha tomado una decisión en contra de Dios conscientemente y en la realidad de su vida.

Aunque la existencia de Dios es un tema de trascendental importancia, nosotros vamos a plantearnos el tema de la fe en el Dios verdadero, tema bastante alejado del de la fe en la existencia de Dios. Puede suceder perfectamente que una persona «crea» en Dios a quien define como causa primera y no tenga idea o interés en la comunión con él.

El interés ardiente que nos guía en estos momentos ha sido bellamente descrito por el concilio Vaticano II: «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que le conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador. Muchos son, sin embargo, los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan en forma explícita. Es este ateísmo uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo. Y debe ser examinado con toda atención»[3].

Nos vemos enfrentados e interesados en la verdad de que Dios es amor y de que nos llama, en su amor infinito, a entrar en unión con él. La respuesta afirmativa a esta gracia y llamamiento convierte a la persona en creyente en sentido cristiano. Uno puede reconocer la existencia de Dios, pero será una persona arreligiosa mientras ignore o rechace la idea de haber sido llamada a la comunión con él. Ya la palabra *religio* significa una relación de pertenencia a Dios, da a entender que la persona está plenamente centrada en la esfera de lo sagrado.

El ateísmo es un retador «signo de los tiempos». De suyo, es algo negativo, una amenaza, un peligro para el creyente. Sin embargo, cuando este fenómeno es interpretado por voces proféticas puede convertirse en reto y en llamada urgente a convertirse totalmente al evangelio, a la fe auténtica.

El realismo más elemental nos obliga a prestar atención especial al ateísmo opresivo del marxismo (A). Con todo, sería irreal limitarnos únicamente a él. Fuera del marxismo existen otras muchas formas de ateísmo; incluso dentro del marxismo se da una gran variedad. Necesitamos una cuidadosa fenomenología del ateísmo, especialmente en su relación con la fe cristiana (B). El examen más duro concierne al ateísmo oculto en nosotros mismos, en las diversas formas de religión organizada, en la enseñanza moral y en los estilos de vida de los llamados creyentes. Es absolutamente necesaria una mejor definición del «pecado de incredulidad» (C). Nuestro interés no es de naturaleza apologética. Nuestra primera preocupación apunta a nuestra conversión total al seguimiento de la fe, pero nos empuja también la necesidad del diálogo con las diversas formas de ateísmo (D). Por último, tendremos que preguntarnos si pueden existir para los ateos y dentro de los sistemas ateos una moral auténtica y una ética válida (E).

A) Ateísmo militante y poderoso

1. *El viejo ateísmo y la nueva situación*

En todas las culturas y en todos los tiempos existieron numerosas maneras de dar la espalda a Dios, de negar prácticamente su presencia en la vida, de acudir a dioses falsos. En tales casos, sin embargo, la elección no tenía lugar, normalmente, entre religión y ateísmo, sino entre la fe en un Dios viviente y las diversas formas de superstición e idolatría. En su arrogancia, el hombre se separó de Dios y se fabricó sus propios dioses, especialmente convirtiendo los poderes en ídolos. Las naciones ansiosas de poder ensalzaron su poderío militar y sus reyes como encarnación de la divinidad. Este tipo de poder se manifestaba en la adoración del poder del varón en figura de Dios. El poder femenino encontró sus sacerdotisas y divinidades de la fertilidad. El mundo estaba plagado de divinidades.

Incluso el alejamiento del Dios viviente tomó formas explícitamente religiosas, tuvo sus sacerdotes, sus sacerdotisas y sus cultos. En un mundo sacralizado en el que los hombres no habían descifrado aún los poderes naturales, tanto los creyentes como los pecadores se consideraron sometidos a todo tipo de poderes «sobrenaturales». Dudar de la existencia de un Dios o de dioses que

gobiernan la vida humana —nada digamos de la negación de tal existencia— constituía la excepción. De hecho, si una persona se atrevía a manifestar su duda acerca de la sociedad sagrada o a negarla, se condenaba a sí misma y su vida iba a estar rodeada de dificultades casi insuperables. Sócrates fue acusado de ateísmo porque desafió el culto superficial a los dioses. Los cristianos fueron perseguidos frecuentemente porque se les consideró como ateos, porque se negaron a adorar los poderes opresivos disfrazados de religión. Con todo, parece probado que ya en tiempos precristianos existieron en Grecia algunos filósofos que enseñaron un cierto tipo de ateísmo [4].

Bajo el reinado del cristianismo y del islamismo, negar la existencia de Dios significaba poner en peligro la vida propia. Incluso entre los representantes más liberales del renacimiento, la negación de la existencia de un Dios personal constituyó una excepción. Pero el humanismo renacentista alejó a Dios de las vidas de las personas. La ilustración siguió el mismo camino. Algunos de los filósofos de esta corriente enseñaron la doctrina conocida por el nombre de deísmo; consideraban a Dios como un robot que pone en marcha al mundo y luego lo deja abandonado a su propio curso. De esta forma, cada uno de los sectores de la vida podría reclamar su autonomía. Podía hablarse de Dios sin verse implicado existencialmente. Ya sea que uno aceptara o negara ese Dios, no se vería afectado en su vida cotidiana.

La situación cambió totalmente a lo largo del siglo XIX. La filosofía había preparado el campo para los profetas del ateísmo: Ludwig Feuerbach y Karl Marx. Muy pronto, ateos ocuparon cátedras decisivas en las universidades de Europa, y grandes masas de la clase media y, con mayor intensidad, del proletariado se sintieron fuertemente atraídas por las nuevas doctrinas.

Desde 1917, fecha de la revolución rusa, el ateísmo organizado se ha convertido en doctrina oficial no sólo del partido comunista, sino también del gobierno de la Unión Soviética y, gradualmente, de muchos otros países. En muchos países marxistas, los medios de comunicación social se encuentran en manos de ateos militantes, la juventud debe ser sometida a la enseñanza atea como parte de los programas de educación oficial.

Estos estados ateos opresores han superado con creces a los poderes estatales más intolerantes de la religión y de lo religioso en los últimos mil años. Los resultados no quedan confinados únicamente al nacimiento de las doctrinas del ateísmo ni al ejercicio

de la autoridad en favor de éste. Se trata, sobre todo, de una configuración de la sociedad de tal manera que el ateísmo lo penetra absolutamente todo, desde el estilo de vida familiar hasta las estructuras políticas, económicas y sociales en toda la sociedad. Lenín, y, posteriormente, Stalin en Rusia, y Mao-Tse-Tung en China heredaron el «carisma» de los profetas y se convirtieron en intérpretes oficiales de la doctrina atea marxista.

2. *El concilio Vaticano II y el ateísmo organizado*

El concilio Vaticano II se cuidó mucho de tomar posiciones en pro o en contra de los sistemas políticos o económicos como tales. A pesar de las presiones que intentaron unos trescientos obispos, el concilio se negó a rechazar el comunismo como tal. Habría resultado imposible ofrecer definiciones adecuadas de las diversas formas de comunismo para describir la situación actual de su desarrollo. La condenación sin matizaciones de la totalidad del complejo fenómeno del marxismo histórico podría haber empeorado la situación y haberla confundido más aún. La respuesta del concilio es sensible a los amplios desarrollos en que las teorías socialistas y comunistas de inspiración marxista pueden superar gradualmente su intolerancia frente a los creyentes y, eventualmente, la confusión entre sistemas económico-políticos y ateísmo.

El texto en el que el concilio Vaticano II habla del socialismo científico y del ateísmo marxista arranca de intereses humanistas. «Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua. El sentido de poder que el progreso técnico actual da al hombre puede favorecer esta doctrina.

»Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para la liberación, porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apar-

taría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público»[5].

El primer párrafo de este artículo conciliar se refiere a los puntos de partida comunes al marxismo y a otras formas de ateísmo. Se concretan, principalmente, en la preocupación por la autonomía humana, por el hombre como creador de su propia historia, por la libertad creativa en la historia y en la sociedad.

El segundo párrafo es un resumen breve de la doctrina marxista en lo que atañe al ateísmo. La doctrina no ofrece lugar para la teología de la redención y de la liberación, ya que el socialismo científico de Marx ve toda la historia del hombre determinada por los elementos económicos y, por consiguiente, la liberación no viene de arriba, sino de abajo, de una nueva configuración de las relaciones y procesos económicos. Este ateísmo rechaza la idea de redención para esta vida y para la futura; desea que todas las energías humanas se pongan a contribución del esfuerzo por lograr la emancipación económica y social. Piensa este ateísmo que la perspectiva religiosa produce, por su misma naturaleza, una crisis de energía en detrimento de la construcción de la sociedad. El Concilio deplora de manera particular el planteamiento intolerante de esta forma de ateísmo.

3. *El antiteísmo como imitación de la religión organizada*

Karl Marx no tuvo jamás la intención de crear un nuevo tipo de religión ni de imitarla. Por consiguiente, el marxismo, en su origen, se diferencia de la «religión de sangre y raza» proclamada por Hitler y por sus ideólogos. El marxismo pretende ser puramente científico, un socialismo científico basado en el análisis de los procesos económicos, sociales y culturales y de sus relaciones e interdependencias. Sin embargo, el materialismo dialéctico es una filosofía de la historia que implica una fuerte fe en la teleología (desarrollo de la historia con pleno sentido). Su poder de atracción arranca, principalmente, de la esperanza y promesa de una sociedad perfecta, de unas estructuras económicas casi perfectas, de relaciones y procesos que producirían al hombre perfecto: esperanza que no puede ser, en modo alguno, producto del análisis científico.

En el marxismo existe una fuerte tensión entre el humanismo original de la época juvenil de Karl Marx —su esperanza en el advenimiento de una sociedad perfecta con un hombre perfecto—, descendiente de un mesianismo terrenal, heredado, en parte, del judaísmo y del cristianismo, y, por el lado opuesto, la importancia concedida al aspecto científico del determinismo económico que produciría, finalmente, la sociedad sin clases.

El análisis científico de Karl Marx jamás habría ejercido tanto impacto en las clases trabajadoras, y especialmente en los desheredados y oprimidos, si el elemento profético y mesiánico no estuviera presente en su filosofía de la historia y en las promesas que hizo, como si fuera un profeta de la antigüedad. Marx, y una parte del marxismo, cree en la unidad de la raza humana y deriva de esa creencia la obligación de luchar en favor de la revolución socialista hasta que toda la humanidad se una. Siguiendo la misma «fe», una parte del marxismo —de manera especial el marxismo soviético y la organización de los partidos comunistas— cree en la legitimidad de una autoridad comunista suprema que garantice esta unificación de la humanidad en el socialismo.

El marxismo es casi religioso por el papel que confiere a los desheredados en la lucha por la liberación final. Es la versión terrenal del siervo y mesías interpretada colectivamente. Por una parte, difiere considerablemente de la interpretación cristiana del siervo y mesías que gana a la humanidad por su mansedumbre y por la no violencia. El marxismo cree en las inevitables luchas violentas y en el odio. Por otra parte, el marxista cree que la redención final llegará a través de los oprimidos. Karl Marx tiene una vena profética en su denuncia y desenmascaramiento de la injusticia, de la opresión y, especialmente, del empleo injusto de la religión para la consecución de los intereses del opresor.

El marxismo clásico, especialmente el de Lenin y Stalin, asume los peores rasgos de la intolerancia de la religión organizada en su religión del Estado, en su lucha fanática por la «ortodoxia» y en la cruel persecución no sólo de los creyentes en Dios, sino de los socialistas y marxistas considerados como menos ortodoxos. Frecuentemente ha incorporado también otros rasgos de religiones intolerantes; ha identificado poder con verdad y, de esa forma, ha permitido o provocado abusos de poder imponiendo uniformidad en las maneras de pensar y de actuar. Mientras que la religión fue

encontrando poco a poco la reconciliación con la ciencia y con la libertad, el marxismo sometió todo el mundo científico a su pretensión de interpretación ortodoxa marxista.

4. *¿Está el marxismo desposado con el ateísmo?*

La relación entre el marxismo comunista y el cristianismo, en realidad, con todo el mundo de la religión, depende en gran medida de cómo se juzgue la relación entre las metas económicas, políticas y sociales del comunismo y el ateísmo [6]. El concilio Vaticano II tuvo sumo cuidado en no hacer afirmaciones que pudieran cerrar el paso a un desarrollo más avanzado en el que el comunismo marxista pudiera liberarse del ateísmo como parte integrante de su doctrina.

No puede existir duda sobre el hecho de que el movimiento marxista ha estado fuertemente marcado por un mesianismo terreno, la espera de una especie de paraíso en la tierra. Esta perspectiva apareció repetidamente en el judaísmo e, incluso en el cristianismo. Aunque se convirtió en una de las causas principales por las que parte del pueblo judío rechazó a Jesús, no podemos juzgar esta perspectiva como nota característica de todo el judaísmo. Ni la esperanza de un paraíso en la tierra ni la pretensión religiosa de poder es esencial a la fe cristiana ni a la mejor tradición del judaísmo. Por el contrario, ambos comparten el interés apasionado por la justicia y por la paz.

La cristiandad de nuestros días afirma fuertemente, apoyada en la Biblia, que nuestra esperanza en el mundo venidero no impide, sino que nos inspira la ordenación de la sociedad en la justicia, prestando atención especial a todo lo que promueva la libertad humana. ¿Acaso una cristiandad renovada no podría ayudar al marxismo a superar sus prejuicios?

Existen pensadores marxistas plenamente conscientes del cambio producido en la cristiandad en la línea de una mayor acentuación de la responsabilidad, la libertad y la justicia; afirman que los cristianos harían bien en entablar un diálogo con los marxistas, pero partiendo de la base de que los marxistas son y permanecerán siendo ateos. Ernest Moss, periodista comunista, escribe: «La oposición comunista a la religión no se limita a luchar contra el clericalismo político. Permanece viva la convicción de que el carácter materialista y ateo del marxismo leninista pertenece a la verdadera

esencia de éste, puesto que se trata de una filosofía científica y absolutamente coherente» [7]. Ésta es la línea de los partidos incluso fuera del comunismo ruso. Cuando el filósofo comunista francés, Garaudy afirmó la posibilidad de disociar el ateísmo del marxismo fue excomulgado de su partido.

El marxismo cree en la lucha y odio de clases como vehículo para el progreso humano; nosotros, por el contrario, creemos en el Dios de la paz y del perdón [8]. Pero nos recordamos a nosotros mismos que Jesús nos planteó la paradoja de que vino a traernos la paz y, al mismo tiempo, a disturbar la falsa paz. Tal vez, si los cristianos comprendemos mejor el papel del conflicto dentro del mensaje total de reconciliación, los marxistas comiencen también a replantearse su insistencia unilateral en el conflicto.

Opino firmemente que son vanos todos los esfuerzos por declarar como secundario el ateísmo en el pensamiento de Marx. Él había optado firmemente por el ateísmo antes de desarrollar su análisis económico y social. Ya entonces era un ateo con todo su corazón. Pero este hecho no tiene por qué impedir que los marxistas de la presente y de las futuras generaciones disciernan con mayor claridad lo que es esencial para sus esfuerzos de construir una sociedad socialista con pleno respeto de la libertad y de la dignidad humana.

El comunismo no puede evitar echar una mirada a su pasado ni dejar de reconocer los errores cometidos por los padres fundadores. Una generación crítica de comunistas no aceptará todo un «paquete conjunto». Tanto entre los cristianos como entre los marxistas se levantan muchas voces que hablan de un desarrollo que está en marcha. Adelman presta su voz a la opinión de muchos cristianos: «Pienso que el marxismo puede ser revisado intrínsecamente hasta el punto de tolerar el teísmo sin dejar de ser una filosofía o una metafísica y mantener, aún, su esencial implicación en la vida humana de este planeta. Esta revisión está llevándose ya a cabo para descontento de muchos países comunistas del mundo» [9].

Ernest Bloch representa a un amplio grupo de marxistas que no caen dentro de la ortodoxia y piensa que la fe en un Dios ultramundano no es esencial para la cristiandad y que ésta podría tomar la configuración de ateísmo o, al menos, dar a la historia del éxodo y a la liberación una importancia tan intensa que llegara a construir un fuerte puente entre la cristiandad y el marxismo. A su manera de ver, el marxismo podría reconciliarse con una

cristiandad en la que la fe en un Dios ultraterreno no disminuya el compromiso con la ciudad terrena, sino que lo fortalezca. Los cristianos podrían reconciliarse con los marxistas que son ateos pero no antagonistas de los cristianos comprometidos seriamente con la libertad humana y con la justicia social [10].

Aunque los cristianos jamás podrán abandonar la fe en el Dios viviente, Señor de la historia, creador y liberador, se produciría un enorme progreso en la convivencia pacífica de cristianos y marxistas si éstos pudieran apreciar las dimensiones esenciales de la ética cristiana y, al mismo tiempo, renunciar al ateísmo militante.

B) Fenomenología del ateísmo

Supondría grave error centrarnos tan unilateralmente en el ateísmo marxista que llegáramos a pasar por alto las restantes formas de ateísmo. Dentro del marxismo confluyen en estos momentos diversas corrientes y esto sucede tanto en relación con la religión como con otras formas de ateísmo. Además, no deberíamos olvidar que pueden darse muchos de los llamados creyentes, con fuertes sentimientos anticomunistas y antimarxistas que representan para los cristianos un peligro o un reto tan importante como el marxismo.

Con vistas a la aceptación del reto proveniente de diversos puntos, necesitamos disponer de una cuidadosa fenomenología del ateísmo [11]. El concilio Vaticano II fue plenamente consciente de la diversidad de formas y de causas del ateísmo; tuvo, igualmente, conciencia de la necesidad de una cuidada fenomenología.

1. *Ateísmo en una era científica*

El concilio Vaticano II ve como una de las causas principales del ateísmo moderno un cierto reduccionismo metodológico o práctico por parte de la ciencia. Totalmente imbuidos por los métodos empíricos de la ciencia, algunos «emplean tales procedimientos para escrutar la cuestión de Dios, de modo que ésta parece privada de toda significación. Muchos traspasan indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden que puede explicarse todo sirviéndose únicamente de este tipo de razonamiento científico o, por contraste, niegan de plano toda verdad absoluta» [12].

Los padres del concilio fueron plenamente conscientes de que

el reduccionismo ocasionado por el desarrollo unilateral de las ciencias empíricas invade actualmente la totalidad de la atmósfera intelectual. «Por otra parte, muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios o de la religión no constituye, como en épocas pasadas, un hecho insólito o individual; hoy día, en efecto, se presentan no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones esa negación se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y la misma legislación civil. Es lo que explica la perturbación de muchos» [13].

La forma de pensar que encuentra la idea de Dios irrelevante o fuera de la experiencia humana tiene su propia historia. Mucho antes de que se enseñara el ateísmo existió una tendencia racionalista en la filosofía, e incluso en la teología, que eliminaba de manera particular el misterio de Dios y del hombre. Aceptaba únicamente lo que se prestaba a la conceptualización. Un racionalismo de vía estrecha como el mencionado no tiene espacio para las experiencias humanas más ricas ni para las riquezas de la historia.

El objetivismo teológico, en completa sintonía con el racionalismo, manifestó una gran desconfianza frente a las experiencias religiosas y ceguera total frente a la experiencia y al pensamiento totalizantes. Además, el legalismo erigió tal cantidad de leyes dudosas que ocasionaron la pérdida de la síntesis, de la visión totalizante fuera de la cual no tiene sentido la cuestión de Dios [14]. Allí donde se dio libre vía a este racionalismo, al objetivismo alienado y al legalismo, pudo darse el caso —en ambientes o personas que poseían una fe heredada e incuestionada— de un debilitamiento de nuestra captación de la primera verdad de que Dios es siempre mayor que nosotros mismos, que nuestras obras y que nuestros conceptos [15].

Sin faltar a la objetividad, podríamos afirmar que la cristiandad capacitó al hombre occidental para convertirse en persona científica y para estudiar la cadena de causa y efectos que tenían lugar dentro del marco del mundo. La recta comprensión de la trascendencia de Dios y de la relativa autonomía de la esfera temporal permitió a los científicos afirmar «que la hipótesis de Dios no es necesaria para explicar el mundo científicamente». Este «ateísmo metodológico científico», como fue llamado por algunos, no excluye, en modo alguno, la fe en el Dios viviente; excluye, más bien, la idea de

Dios como «tapa agujeros» en el ámbito de la textura científica.

El peligro nació de la pérdida gradual de la dimensión contemplativa de la religión por parte del hombre occidental. Preocupadas unilateralmente por el conocimiento de dominio, las personas perdieron gradualmente la sensibilidad para buscar una significación global, total; el empeño científico entregado totalmente al dominio nunca se planteó el tema de la significación [16]. De esta manera, el esfuerzo unilateral de explicación científica, centrado en lograr el dominio de la tierra, se convirtió en tragedia para el occidente y, a través del occidente, para la totalidad del mundo moderno.

La idea de que el ateísmo es una exigencia del pensamiento científico y la de que éste se opone a la fe se basa en una serie de presupuestos y posiciones erróneas:

1) Limitar lo científico a lo verificable, a la investigación empírica, con el abandono total de la filosofía (relación con la sabiduría).

2) La filosofía misma fue convertida a veces en un análisis del lenguaje y reducida a otras tareas similares, sin cultivar una visión holística ni buscar la significación total de la vida.

3) La «ciencia» estrechamente delimitada se permitió trasgredir gravemente sus límites sacando conclusiones que eran posibles únicamente por medio de un tipo concreto de filosofía, por una filosofía falsa.

4) El prejuicio frecuentemente inconsciente o especie de «infalibilismo» que incapacitó a las personas incluso para sugerir que la ciencia podría estar predispuesta.

5) Por el mismo tipo de reduccionismo, a veces se confundió la fe religiosa con una opinión vaga. Todo ello contribuyó a que el ateísmo «metodológico» llevara a la negación de la existencia de Dios y al olvido completo de la significación total de la existencia humana [17].

Las ciencias naturales y las matemáticas se convirtieron en prototipo de verdad objetiva en el sentido de que podían ser estudiadas sin implicación existencial. A través de una conclusión falsa, se consideró la cuestión del sentido último de la religión y de la fe como opinión meramente subjetiva. No se llegó a comprender que la verdad subjetiva, en el sentido de compromiso existencial de quien busca y hace la verdad, nada tiene que ver con la destrucción subjetivista de la verdad [18].

2. *Afirmación de la autonomía frente a la heteronomía*

El concilio Vaticano II fue lo suficientemente humilde como para reconocer que algunas de las causas del ateísmo pueden ser imputables a la religión y particularmente a la religión cristiana. «Sin embargo, también los creyentes tienen en esto su parte de responsabilidad. Porque el ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana» [19].

La religión organizada ha «hecho muy poco y demasiado tarde» para salir al encuentro del hombre moderno, que ponía confianza en su propia conciencia, en su deber de buscar la verdad y trataba de hallar soluciones veraces a los problemas, tanto sociales como individuales. Una de las raíces del ateísmo se basa en un anticlericalismo que rechazó violentamente la alianza de la religión organizada con el absolutismo. Fue particularmente determinante el papel de aquellos papas que pretendieron autoridad política suprema, poder directo sobre todas las esferas de la vida temporal y ejercieron liderazgo imitando plenamente el estilo de un rey absolutista. La alianza entre el trono y el altar, y la conciencia de trono y altar en la Iglesia Estado llevó a abusar de la religión para mantener la estabilidad de la situación social existente, del orden político, de los privilegios y del poder de una minoría. Cualquier ataque a los bienes de la nación, al Estado, a los poderosos fue considerado como acción subversiva y como pecado contra Dios [20].

La forma en la que las autoridades hicieron intervenir a Dios en el juego — a la sazón mal juego de dominio — condujo a los anticlericalistas a la confusión de rechazar a Dios a causa del estilo de liderazgo político autoritario ejercido por los dirigentes religiosos. Entendieron la religión (la fe en Dios tal como la presentaba la religión organizada) como condenación de los creyentes a la heteronomía, a la renuncia de su autonomía y a dejarse guiar por fuerzas extrañas que no respetan la propia conciencia sincera e inteligente.

3. *La libertad de la persona para convertirse en fin supremo*

El punto de mira moderno de afirmar la libertad personal, la autonomía y la independencia va más allá del anticlericalismo. Es una rebelión contra la autoridad, especialmente contra la imagen del padre proyectada en la imagen de Dios. «Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia» [21].

Uno de los exponentes más ruidosos de este tipo de ateísmo fue Nicolai Hartmann, filósofo de la universidad de Berlín antes y durante el tiempo de Hitler [22]. Hartmann era plenamente consciente de las diferentes esferas de valores y del conflicto existente entre ellos. Defendió la tesis de que, si existiera un Dios omnipotente y santísimo, la persona no sería libre para elegir entre los diversos sistemas de valores y de obligaciones; no podría ser el artífice independiente de su propia vida en su esfera de valores libremente elegida. Un Dios santísimo no podría colocar al hombre en un conflicto en el que, por necesidad, se hace culpable de chocar contra algunos valores cuando elige otros.

Jean Paul Sartre es un exponente mucho más radical del ateísmo sistemático en nombre de la libertad humana. «Si Dios existe, debo conformarme con ser un objeto y no un ser autónomo, libre. En tal caso, me encuentro alienado y dirigido por una especie de computadora» [23]. Su filosofía está concebida dentro de la mentalidad de la ciencia natural y, al mismo tiempo, en rebelión contra todo tipo de conocimiento de dominio que redujera la persona humana a una función dentro de la causalidad.

Aunque Merleau-Ponty es más realista que Sartre en los planteamientos de la libertad humana, también él considera la fe en Dios como irreconciliable con la libertad humana. Para él, es inconcebible que el hombre pudiera ser sujeto de la historia humana si existieran la verdad absoluta y un Dios todopoderoso [24]. En cualquiera de estos casos, existe siempre el temor de que la persona sea tratada por la religión como un objeto y no como sujeto verdaderamente responsable.

4. *El nacimiento de un humanismo nuevo*

Entre los signos de los tiempos, el concilio Vaticano II ve, especialmente, «el nacimiento de un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia» [25]. Un número cada vez mayor de hombres y de mujeres comprenden que ellos son los artesanos de la historia y de la cultura.

Este humanismo podría haber sido una buena oportunidad para el cristianismo que, por voluntad divina, es la religión de la encarnación, de la total preocupación de Dios por la responsabilidad de la persona. Sin embargo, como reacción ante un supernaturalismo verticalista, muchos de los humanistas de nuestros días sostienen la equivocada convicción de que la fe en la persona y en su historia se opone a la religión. En consecuencia, piensan que deben oponerse a la religión para defender al hombre.

En 1949, Teilhard de Chardin habló de un «irresistible crecimiento del ateísmo o, más exactamente, de una descristianización ascendente e irresistible». Deploró el hecho de que no solamente las religiones trascendentes de Asia, sino incluso las iglesias cristianas desaprovecharan la oportunidad única para vigorizar el «movimiento hacia arriba» por medio del «movimiento hacia adelante» y para dar nuevo incentivo e incremento a la fe en Dios por medio de una fe humana más encarnada. «Por definición y por principio, la función distintiva de la Iglesia es la de saber y poder cristianizar todo lo humano en el Hombre. Ahora bien, ¿qué puede acontecer (qué no está ya aconteciendo...) si, en el momento preciso cuando en la *anima naturaliter christiana* empieza a surgir una componente tan viva como la conciencia de un "ultrahumano" terrestre, la autoridad eclesiástica ignora, desdeña o incluso condena, sin siquiera llegar a comprenderla, la nueva aspiración?» [26]. Teilhard entiende por ultrahumano la vitalidad de un nuevo humanismo correspondiente a la nueva configuración de la humanidad, con una nueva conciencia de evolución y con nueva libertad para participar conscientemente y de manera creativa en la configuración futura de la humanidad.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX ha ido desarrollándose gradualmente una nueva forma de humanismo ateo. «Ya no se rechaza tan de plano la revelación cristiana; la cristiandad es considerada como una plataforma en la medida que tiende a la

unidad entre las personas y al amor fraterno. Pero ahora la crítica atea comienza a probar que esta plataforma sólo podrá servir realmente si es eliminada la cristiandad. Mientras que la búsqueda del amor universal esté guiada por la religión estará condenada al terreno de los ideales abstractos» [27]. Cada día un mayor número de personas se convencía de que el cristianismo estaba condenado, por su misma naturaleza, a permanecer como esperanza irrealizada. Esta convicción creció especialmente a raíz de la condena, por parte de las autoridades oficiales de las iglesias, de todas las teorías sobre la evolución y de la acérrima oposición a las nuevas ideas y modelos de sociedad. El nuevo humanismo no arrojó lejos la Biblia, pero comenzó a leerla en oposición directa a las explicaciones verticales.

Ernest Bloch fue objeto de tantas atenciones porque dio a todas estas tendencias una expresión coherente en su obra *Atheismus in Christentum* [28]. Encuentra en la Biblia y en las tradiciones judeocristianas los elementos básicos de un humanismo nuevo, lleno de esperanza y de fe en la humanidad del futuro, con dedicación radical al éxodo y a la liberación. Pero cree este autor que la cristiandad oficial ha traicionado la esperanza en el futuro de la humanidad, la historia de la liberación permanente y la fe en las responsabilidades solidarias de la persona humana. Ve en el Dios del cristianismo la superestructura de todas las autoridades opresoras opuestas radicalmente a la esperanza del «reino de libertad» [29]. Bloch propone una forma esotérica de marxismo. Para él, «el ateísmo es válido en la medida en que pueda ayudar a liberar a la persona de la autosatisfacción y le sea de utilidad en su formación personal... En consecuencia, podríamos entenderlo como un ateísmo en beneficio de Dios y de su reino» [30].

Bloch cree en la libertad creativa e incluso en la fidelidad creativa. Cree en el sentido de la historia, llevada hacia adelante por el sueño creador que mantiene el proceso en estado de vitalidad, «algo aún pendiente en la latente esperanza, arrastrado hacia su punto de desaparición en la perspectiva de la significación, arrastrado al centro de gravedad de un absoluto todavía no realizado al que las personas acostumbran a dar el nombre de Dios. Pero con el ateísmo como la omega utópica del movimiento realizado, el *eskhaton* de nuestra inmanencia, la iluminación de nuestro incógnito, la mirada hacia adelante ha reemplazado la mirada hacia las alturas» [31].

El humanismo de Bloch es una religión de esperanza y de fe

en el reino venidero de la libertad, libertad que debe encarnarse en la totalidad de la historia y de la sociedad. Se opone totalmente al concepto individualista burgués de libertad. Su esperanza abarca toda la creación, toda la humanidad; es lo que le confiere su calidad de «religión»: «Allí donde hay esperanza hay religión, pero donde hay religión no siempre hay esperanza: pues, entonces, la esperanza no puede edificar desde abajo, sin ser perturbada por la ideología» [32].

Tal como lo ve Bloch, «el impulso profético del marxismo y el humanismo de la esperanza y de la liberación de la alienación está radicado firmemente en el plan fundamental, originariamente cristiano, del reino de la libertad misma» [33]. Este plano fundamental exige un éxodo permanente, dejando cosas atrás y mirando siempre hacia adelante. Habla de un «salto de memoria» por el que dejamos atrás el aferrarnos a un *statu quo* y producimos la feliz imagen del hacia allá, del para qué y del Absoluto para completar su moralidad [34]. Cita en repetidas ocasiones unas palabras de Marx: «Es evidente que el mundo posee algo en un sueño del que sólo necesita cobrar conciencia para poseerlo en verdad» [35].

Para Bloch, la Biblia pertenece a la memoria del pasado que no debe caer en el olvido porque esta memoria es «un sueño radical, subversivo que, lejos de ser un opio, proviene de una lucidez frente al futuro, a la gran dimensión de la luz de la que el mundo está impregnado» [36]. No podemos echar en el olvido la historia del éxodo y de la liberación; a lo sumo, tendremos que liberarla del alienante «hacia arriba», liberarla de un Dios que querría privar a la humanidad de su libertad y creatividad. La religión de la esperanza de una humanidad liberada y liberadora es «la presencia anticipada del reino de la libertad mantenido vivo en la esperanza de los que caminan con los obreros y los agobiados por las cargas, con los degradados y desposeídos, accesible únicamente a los que son capaces de mantenerse sobre sus propios pies» [37]. Bloch acusa al cristianismo de haber interpretado falsamente y de haber domesticado el tema de la rebelión, tan evidente en el Antiguo Testamento. Ve a Jesús como la contrafigura del César. Un Cristo que desaprueba los conflictos con los poderes es para él la peor de las ideologías y una interpretación equivocada de la Biblia [38].

La insistencia atea es muy fuerte en Bloch. Debe postularse la no existencia de Dios porque, para él, Dios no es otra cosa que un poder de arriba y, puesto que este «arriba» convierte a las personas en siervos, los hace débiles para llevar a cabo su tarea de dominar la historia [39]. Para él, el verticalismo cristiano no es

sólo una alienación; es, al mismo tiempo, la auténtica eliminación del movimiento horizontal hacia adelante.

Este ateísmo humanista tan vivamente expresado por Bloch podría ejercer un gran magnetismo de atracción y de seducción. En efecto, se trata de una reflexión de personas totalmente interesadas por el espacio de la libertad para las personas, para todas las personas, para su libertad personal de darse a sí mismos, a su historia y a su sociedad una visión inspirada en la esperanza [40]. Los profetas de esta esperanza sin fe o esta fe que es esperanza radical en la humanidad y en el futuro de las personas inculcan constantemente que la religión cristiana, a pesar de la belleza de su evangelio, cierra su propio camino, el camino de la libertad y, por consiguiente, o se transforma radicalmente en cristiandad atea o se desvanece gradualmente.

Por desgracia, estos enemigos del cristianismo recibieron la ayuda de aquellos tradicionalistas que se opusieron a toda idea de evolución o de cambio profundo social o histórico. La situación empeoró aún más a causa de la crisis general de autoridad y de la reacción contra los padres autoritarios. Dado que el nombre de «padre» es uno de los más importantes cuando hablamos de Dios, toda nuestra tradición corre el peligro de ser mal interpretada por una sociedad que reniega del padre y para la que éste sugiere algo así como la idea de *domesticador*. Por consiguiente, la crisis de la religión tiene mucho que ver con aquellos padres que son capaces de dar a sus hijos muchas cosas, pero son incapaces de inculcarles amor y respeto [41]. Amenazan a sus hijos principalmente como consumidores y si esos progenitores hablan de Dios a sus hijos, éste permanece en el plano del consumo, nivel en que no sabemos qué hacer con «esto».

El humanismo ateo es la continuación del drama vivido en la teología ateísta. Tampoco ésta fue capaz de encontrar la síntesis genuina del teocentrismo y de la dimensión antropocéntrica de nuestra fe [42].

5. *Carencia de interés por Dios*

Probablemente, el concilio Vaticano II describe la situación de un grupo amplio cuando dice que «otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque, al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse

por el hecho religioso» [43]. Diversas pueden ser las razones que originan esta carencia absoluta de interés. Una de ellas es mencionada por el concilio: «La misma civilización actual, no en sí misma, pero sí por su sobrecarga de apego a la tierra, puede dificultar en grado notable el acceso del hombre a Dios» [44].

En cierto sentido, este grupo parece ser menos ateo ya que se abstiene de hacer declaración alguna sobre la existencia de Dios. Pero desde un punto de vista existencial, son más «sin Dios» que aquellos más vivamente interesados en el tema de Dios, aunque expresen su interés negando la existencia de Dios. El materialismo de nuestros días y la orientación unilateral hacia el éxito reduce a las personas al nivel de consumidores y de productos. Otros jamás han alcanzado el nivel de desarrollo humano en el que nacen el sentimiento de admiración, el sentimiento de misterio. Tal vez su subdesarrollo haya sido provocado también parcialmente por un proceso de desmitologización en un racionalismo excesivo que enseña, prácticamente, una religión sin misterios.

La carencia de interés por el tema de Dios puede coincidir con un olvido casi o totalmente absoluto del tema de la significación última de la vida. Se trataría, como expuso Viktor Frankl de una «vida en un vacío existencial». El hecho de que se produzcan numerosas y variadas neurosis noogénicas es una señal de que la humanidad no está totalmente extinguida en estas personas. Desde las profundidades de ellas nace una y otra vez la necesidad de preguntarse por el sentido de la vida.

El concilio Vaticano II no piensa que todas las causas y razones para la increencia radiquen en faltas del individuo. Por el contrario, excluye un planteamiento individualista. Ve la vida de manera positiva en la perspectiva de la moral de alianza y negativamente en la solidaridad de la persona en el pecado. Con todo, no se ignora la responsabilidad personal: «Quienes voluntariamente pretenden apartar de su corazón a Dios y soslayar las cuestiones religiosas, desoyen el dictamen de su conciencia y, por tanto, no carecen de culpa» [45]. Como hemos señalado anteriormente, tal vez no se cometa directamente falta personal al rechazar la cuestión religiosa y la fe; puede muy bien suceder que la conciencia haya ido ahogándose gradualmente y llegue, eventualmente, a la ceguera a través de una forma habitual de actuar contra ella.

6. *Protesta contra una imagen indigna de Dios*

El concilio Vaticano II afronta la posibilidad y la realidad de un pseudoateísmo que no es tanto un rechazo de Dios cuanto una protesta contra las imágenes indignas de Dios. «Sin embargo, también los creyentes tienen en esto su parte de responsabilidad. Porque el ateísmo, considerado en su total integridad, no es un fenómeno originario, sino un fenómeno derivado de varias causas, entre las que debe contarse también la reacción crítica contra las religiones y, ciertamente en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa o con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado, más bien que revelado, el genuino rostro de Dios y de la religión» [46].

Algunos pseudoateos están más cercanos a la Biblia y a su concepción del mundo que algunos maestros cristianos. Aquéllos plantean la vida humana y la religión en una dimensión de historia y de sociedad. Si, en nombre de la religión cristiana o de cualquier otra religión, una doctrina de la ley natural presenta la imagen de una naturaleza humana atemporal y, por consiguiente, la de un Dios no presente en la historia real de la humanidad, entonces la reacción podría ser la negación de esta imagen falsa de Dios. El tema de Dios habrá sido velado o bloqueado [47].

A título de ilustración, podríamos volver otra vez a la doctrina sobre la exclusión de los niños no bautizados de la comunión con Dios. El autor de esta obra ha encontrado a muchas personas cuya fe se sintió fuertemente sacudida —al menos la fe en un Dios amoroso o la fe en la iglesia —por esta enseñanza. Al leer los libros de texto más rigurosos de teología moral, uno se admira de cuán diferente sería todo el libro —y los efectos producidos por él— si sus autores se hubieran planteado conscientemente la cuestión de qué imagen de Dios presentaban en su enseñanza.

7. *El ateísmo como protesta contra el mal en el mundo*

Dice el concilio Vaticano II: «Además, el ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo» [48].

El tipo de protesta que subyace al ateísmo puede ser de diversas especies y de considerable diversidad. Puede tratarse de una falsa interpretación de las relaciones entre Dios y la creación, como si Dios fuera directamente responsable de todos los males que ocurren en el mundo, especialmente de los de carácter moral. Puede tratarse de una incapacidad teórica de comprender la omnipotencia y santidad de Dios con el trasfondo de una creación imperfecta, que produce terremotos, inundaciones y catástrofes similares. Con frecuencia, las dificultades son peores aún, porque no se establece diferencia alguna entre el mal físico y moral.

Los profetas protestaron con especial violencia contra los grandes males de la injusticia, de la guerra, del odio, de la falta de compasión y otros. Los males morales pueden causar una quiebra de la fe en el Dios enseñado por una religión específica, si los representantes de la religión en cuestión no protestan de manera realista contra los pecados y llegan a justificar el poder sin control y la explotación en el nombre de Dios. El hecho de que cristianos hayan justificado tan frecuentemente la esclavitud, las guerras civiles, el armamento y el odio a otras naciones es uno de los mayores escándalos que, para muchas personas, han causado la pérdida de la fe.

Los creyentes y los estamentos religiosos pueden dar también escándalo si se limitan a explicar el mal en el mundo sin comprometerse en esfuerzo visible alguno para desterrar males tales como la injusticia, el hambre, la guerra y otros por el estilo. Un planteamiento puramente teórico a todo esto demuestra que en esas personas no existe apertura existencial al Dios santo. Dios no guía la historia humana sin el propio esfuerzo del hombre para buscar sentido y dar sentido. Por consiguiente, no podremos discutir con utilidad el sentido del mal, del sufrimiento y de la injusticia sin contribuir con nuestro esfuerzo a hacer del mundo un lugar más grato para habitar en él y a configurar la historia en la justicia y en la paz.

Para muchas personas, la existencia del mal y del sufrimiento produce una quiebra de su fe, porque jamás fue una fe de adoración. Dios fue para ellos una «cosa necesaria» para el funcionamiento del mundo. Pero, tan pronto como Dios no actúa en consonancia con sus caprichos o intereses egoístas, se convierten en fuente de protestas absurdas. Tal vez sea preciso edificar su fe sobre las ruinas de sus falsas creencias.

8. *Agnosticismo y nihilismo*

Uno de los fenómenos actuales más descorazonadores es la extensión del agnosticismo. El concilio Vaticano II habla explícitamente de esto: «Unos niegan expresamente a Dios. Otros afirman que nada puede decirse acerca de él. Los hay que emplean tales procedimientos para escrutar la cuestión de Dios, que la privan de toda significación. Muchos, traspasan indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden que puede explicarse todo sirviéndose únicamente de este tipo de razonamiento científico o, por contraste, niegan de plano toda verdad absoluta» [49].

Una causa frecuente de agnosticismo es no el progreso de la ciencia, en cuanto tal, ni el cultivo del conocimiento necesario para someter la tierra, sino la educación unilateral y la visión de la realidad desde una sola perspectiva. «Es cierto que el progreso actual de las ciencias y de la técnica, las cuales, debido a su método, no pueden penetrar en las íntimas causas de las cosas, puede favorecer cierto fenomenismo y agnosticismo cuando el método de investigación usado por estas disciplinas se considera sin razón como la regla suprema para hallar toda verdad. Es más, hay el peligro de que el hombre, confiado en exceso en los inventos actuales, crea bastarse a sí mismo y deje de buscar ya cosas más altas» [50].

Una forma extendida de agnosticismo arguye contra la cuestión de Dios con análisis lingüísticos, de acuerdo con los métodos desarrollados por Wittgenstein, método no apto para solucionar la cuestión, sino para disolverla.

El agnosticismo del que estamos hablando no debe ser confundido con el socrático «saber que no sabemos», que es parte de una búsqueda más ardiente de la verdad o, en otras ocasiones, el silencio reverente de los que piensan que la mejor respuesta a los misterios más sublimes es el silencio, la conciencia de que el misterio es demasiado elevado para ser expresado en lenguaje humano. Efectivamente, el silencio puede ser una respuesta positiva, al menos durante algún tiempo.

Una forma extrema de agnosticismo no sólo afirma arrogantemente que nada puede decir sobre Dios, sino que niega en la práctica toda significación más profunda de la vida. Tal posición conduce, inevitablemente, al nihilismo o lo supone ya. Esta posición hace imposible cualquier tipo de vida en común, porque impide toda comunicación sobre la significación de la vida.

El ateo declarado es, probablemente, menos común en la historia cultural que el agnóstico, cuya posición puede variar desde un punto casi imposible de distinguir hasta el extremo de la duda genuina [51].

C) Combatir el ateísmo oculto

La Iglesia jamás podrá firmar un compromiso con el ateísmo en ninguna de sus formas. Su misión consiste en ser signo eficaz de unión con Dios y de unidad de la humanidad, dos aspectos que no pueden ser separados. En la búsqueda de la realización mejor de la dignidad humana y de su comunión, la Iglesia deberá hacer todo lo que esté en sus manos para ayudar a la humanidad a superar el ateísmo. «Quiere, sin embargo, conocer las causas de la negación de Dios que se esconden en la mente del hombre ateo. Consciente de la gravedad de los problemas planteados por el ateísmo y movida por el amor que siente a todos los hombres, la Iglesia juzga que los motivos del ateísmo deben ser objeto de serio y más profundo examen» [52].

Las personas y grupos más religiosos están altamente impresionados por el fenómeno tan extendido del ateísmo, pero la realidad más sorprendente es no cómo rechazan tantas personas a Dios, sino «comprobar cuán pobremente presentamos la fe nosotros que creemos; ver la pobreza de nuestro testimonio en favor de ella» [53]. El concilio Vaticano II quiso responder dando una contestación humilde. Gracias a su humildad puede descifrar la prevalencia del ateísmo como un signo de los tiempos. Dios tiene algo muy serio que decirnos, algo que nos reta profundamente.

1. *Reto a la religión organizada*

El hecho de que en el concilio Vaticano II la Iglesia haya tenido la valentía de someterse al penoso escrutinio de comprobar en qué medida ha contribuido ella, con su propia historia, al nacimiento masivo del ateísmo es el gran drama de los artículos 19-21 y, a decir verdad, de la totalidad de la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno*. Este humilde coraje es un hito en la historia de la Iglesia de nuestro siglo; por su importancia se asemeja a la *Declaración sobre la libertad religiosa* [54]. Sin duda que su postura

producirá un impacto en toda la vida de la Iglesia y en toda su teología.

El ateísmo actual es un gran interrogante para todas las grandes religiones de nuestro mundo. Así como en el mundo occidental existe un postcristianismo, en el mundo islámico existe un postislamismo, existe un posthinduismo, etc... Asistimos no sólo a una crítica general de la persona religiosa, sino a una crítica de la religiosidad particular y de la forma particular de religiones organizadas [55]. Hromadka, conocido promotor del diálogo entre cristianos y marxistas, reproduce uno de los reproches más frecuentes que se hacen contra los hombres de Iglesia: «Con demasiada frecuencia, los cristianos encierran la presencia viviente, activa, de Dios en la historia y la recluyen en sistemas dogmáticos y en las instituciones de la Iglesia. La acción creativa del Espíritu Santo, del Espíritu del Señor crucificado y resucitado ha sido sofocada por la rutina y la piedad convencional» [56].

El nuevo rostro de Dios, reflejado por una Iglesia nueva, por una cristiandad renovada, es la respuesta urgente que necesita el mundo; es la contestación más directa al problema del ateísmo. Sin la provocación de éste, probablemente la Iglesia jamás se habría sometido a esta crítica saludable. La amenaza y el reto han ayudado a la Iglesia a dar el paso del conocimiento de dominio al conocimiento de salvación, del poder al diálogo humilde, de las sanciones e imposiciones al testimonio en la reciprocidad de conciencias. «La Iglesia pasa de una posición de poder a la de animación y de servicio» [57].

La Iglesia está aprendiendo no sólo a responder amablemente a las críticas de las personas que se encuentran fuera de sus fronteras, sino también a educar a los creyentes para el discernimiento, en espíritu crítico. No renunciará a predicar el evangelio a todo el mundo, pero comprende mucho más claramente que será luz del mundo si confía en el poder y el testimonio del evangelio. Proclama plenamente la trascendencia de Dios reconociendo plenamente la relativa autonomía de la esfera temporal; proclama su inmanencia, su presencia con nosotros por medio de su humilde servicio a la personas.

La Iglesia comprende actualmente con mucha mayor claridad que en los siglos pasados que ella no forma parte del juego político. «La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso» [58] «Cuando los apóstoles y sus sucesores y los cooperadores

de éstos son enviados para anunciar a los hombres a Cristo, Salvador del mundo, en el ejercicio del apostolado, se apoyan sobre el poder de Dios, el cual, muchas veces, manifiesta la fuerza del evangelio en la debilidad de sus testigos. Es preciso que cuantos se consagran al ministerio de la palabra de Dios utilicen los caminos y los medios propios del evangelio, los cuales se diferencian en muchas cosas de los medios de la ciudad terrena.

Ciertamente, las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión se lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en los privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición» [59]. Éste es un nuevo lenguaje que manifiesta a la Iglesia como santa penitente.

El hecho de que el ateísmo reaccione de manera particularmente violenta contra la religión, no puede ser motivo ni razón para que el creyente abandone la institución de la Iglesia. Al contrario, el creyente debería considerar esa reacción como un acicate para contribuir, de todas las maneras posibles, a que la comunidad de la Iglesia lleve una vida más intensa. Únicamente la comunidad de fe es capaz de dar un testimonio convincente. «El sujeto de fe es "nosotros", no "yo"; por medio del nosotros se lleva a cabo la transmisión o tradición en el sentido literal de la palabra. La palabra empuja y estimula a la persona cuando es continuamente transmitida; cuando la meta de la predicación es ser escuchada por muchos... La dialéctica de la convicción y la responsabilidad exige el soporte de una dialéctica más profunda de lo eclesial y de lo social» [60].

2. *Reto a la teología moral*

Para cumplir la tarea que tiene encomendada en nuestros días, toda la teología, pero de manera especial la teología moral, debe permanecer constantemente consciente de la amenaza y del reto del ateísmo. Es preciso examinar cada punto particular y cada parte de la síntesis para ver si son el auténtico mensaje de salvación para las gentes de nuestros días. Debe ser una aceptación plena del humanismo, un retorno radical al sujeto de verdad y a la

acción moral, un nuevo esfuerzo en la reciprocidad de conciencias en responsabilidad compartida, una nueva síntesis entre el amor a Dios y el amor al prójimo, en plena conciencia de historicidad y de los signos de los tiempos.

Jamás podrá usarse el tema de Dios o de su ley, las sanciones de naturaleza religiosa como medio para satisfacer el egoísmo personal o colectivo. Cada imperativo moral o cada norma, y la totalidad de la sistematización, debe presentarse con gran interés en demostrar que no existe conflicto alguno entre la moral y la religión. Y si hablamos de rebelión contra Dios deberemos poner muy en claro que también se trata de rebelión contra la dignidad y plena significación de la vida humana. Debemos comprender, con toda claridad, que el ateísmo no se reduce a un problema de orden conceptual; tengamos muy en cuenta que es una tentación encarnada en la condición de la vida y que únicamente podremos superarla con una nueva postura o planteamiento encarnacionista.

a) Plena aceptación del humanismo

El concilio Vaticano II respondió a los ataques del ateísmo con su plena aceptación del humanismo: «Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos» [61].

La cuestión de Dios no puede imponerse por sí misma a la persona marcada por la era secular a no ser que ésta asuma todos los valores auténticos de la persona humana, la historia y sociedad humana en todas sus dimensiones [62]. No pensemos que esta doctrina es nueva. Es absolutamente necesaria a la luz de la encarnación y de toda la historia de la salvación. Tomás de Aquino sintetiza de manera óptima la reflexión filosófica y la tradición cristiana en este punto: «En la totalidad del universo únicamente la naturaleza inteligente es fin en sí misma y todas las demás están al servicio de ella» [63].

El hombre es, por naturaleza, un adorador y tiene la obligación de buscar siempre la gloria de Dios. Con todo, para santo Tomás, este teocentrismo incluye el más acentuado antropocentrismo. «Dios no busca su gloria para sí, sino para nosotros» [64]. Ésta es la expresión más suprema de la libertad de Dios para amar y para hacernos participantes de su obra. En la medida en que creamos en la libertad

y fidelidad creativas de Dios como colaboradores de él, tanto más ensalzaremos la gloria de Dios. El dogma de la encarnación de la palabra de Dios nos obliga a encarnar la verdad de salvación en cada uno de los momentos de nuestra vida, en las relaciones personales, en el campo social, cultural y político. Debe quedar perfectamente garantizado que todas las instituciones sirvan a la persona humana en su capacidad para desarrollar relaciones saludables con los otros, en solidaridad y en responsabilidad participada.

La teología moral católica deberá realizar el mayor esfuerzo posible para asegurar que la vida humana desmienta la afirmación hecha por Bloch de que no podemos aceptar a Dios porque, según Bloch, «Dios no es otra cosa que el arriba y porque este arriba divino mantiene a la persona como esclava y la hace débil para enfrentarse con la tarea de su vida» [65].

b) La vuelta al sujeto

El tratamiento que da el concilio Vaticano II al problema del ateísmo es todo un modelo de combinación del interés por la verdad objetiva con la vuelta más radical al sujeto, a la persona, que es el agente. Evita con todo cuidado la vacía etiqueta de «ateo». Centra su mirada en las personas, más o menos interesadas por lo que es bueno y verdadero; se fija, al mismo tiempo, en la opción fundamental de la persona y en la rectitud de la conciencia. El concilio sigue el ejemplo de Cristo, el profeta, que alaba al samaritano que vive la verdad del amor y censura al sacerdote que no la vive. El concilio no excluye la posibilidad de que la persona que se considera atea sea salvada a causa de su buena voluntad para obrar lo que es justo y bueno, al tiempo que otros, que parecen ser justos, podrían ser rechazados porque son personas carentes de amor [66].

Cuando queramos encontrar la verdad y la bondad, tendremos que confrontarnos siempre, en primer lugar, con aquel que es la verdad y toda bondad, con Dios revelado en Jesucristo. Debemos ser claros y francos acerca del sujeto de la verdad buscado y encontrado gradualmente por el pueblo santo de Dios, los que creen que «la fidelidad a esta conciencia une con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemás morales que se presentan al individuo y a la sociedad» [67]. Cuando hablemos de verdad objetiva, deberemos ser muy precisos

y cuidadosos de lo que significa verdad y de qué verdad se trata. ¿Quién la ha formulado? ¿Para quién fue formulada? ¿A quién garantiza ventajas el que sea formulada de una manera o de otra? ¿Por qué pretende un grupo determinado tener el monopolio de la formulación de la verdad y de la decisión acerca de lo que es bueno? ¿Cuáles son los motivos?

c) Nueva presentación de la síntesis: amor a Dios y amor al prójimo

Mediante la síntesis viva del amor de Dios y del amor al prójimo, el mensaje del evangelio pone al descubierto la unidad orgánica de la religión y de la moral. Siempre es Dios quien toma la iniciativa. Con su amor y por medio del Espíritu, nos hace capaces de amarle a él como respuesta, de participar en su amor a todas las personas. Por desgracia, la síntesis del evangelio ha sido presentada siguiendo la línea cultural y las funciones de las respectivas sociedades; se ha insistido en la relación de persona a persona y en el amor que mana del corazón humano.

En una época en que comprendemos que las personas pueden cambiar las estructuras económicas, sociales, culturales, políticas e internacionales y, de esta manera evitar sufrimientos a la gente y dotarla de condiciones más favorables para el respeto mutuo, es necesaria una manera nueva de presentar esta síntesis. En los momentos actuales somos agudamente conscientes de que las personas «cobren en creciente interdependencia mutua y el mundo está cada día más unificado» [68]. Tanto la relación «nosotros» como la relación «ellos» tienen en nuestros días connotaciones nuevas que debemos integrar en la síntesis del amor a Dios y al prójimo. El mundo actual no permite la isla «yo tú». En la actualidad, un concepto individualista del amor, que no incluya una visión clara de la justicia social e internacional, es alienante. Mucho más alienante es aún la religión que se preocupa casi exclusivamente de la salvación del alma individual. Cuando, por desgracia, las cosas ruedan así, se padece un alejamiento de la visión bíblica de la alianza.

Se equivoca Hans Küng cuando, refiriéndose a Blaise Pascal, califica de «amor al prójimo socialmente irrelevante» actos heroicos tales como recibir a los pobres en la propia casa, ayudar a los jóvenes en su educación y dar a los pobres más de lo que es superfluo [69]. Amar en la relación «nosotros» es la condición indispensable para un cambio eficaz del mundo atravesando las relaciones «ellos». De manera especial el marxismo humanista está gravemente tentado a esperar que todas las cosas buenas para las personas vengan de las estructuras y del desarrollo, pero ignora —lamentablemente— la necesidad de que el individuo sea honrado, sea amado y reciba plena justicia. Para las personas con un estilo de vida burgués es más alienante aún limitarse a llamar al levantamiento y a la revolución en zonas lejanas mientras que poseen y usan más bienes terrenales de los que necesitan en realidad. Con todo, es absolutamente cierto el punto que Küng quiere subrayar: que la caridad debe incluir en nuestros días un fuerte compromiso para cambiar el mundo. A la vista de las nuevas experiencias de la historia, nuestra responsabilidad ante el futuro toma nuevas dimensiones.

Es totalmente correcto que nos preocupemos y busquemos la vida de arriba, pero la atención a lo vertical es alienante si no prestamos igual atención a la vida que tenemos por delante. Teilhard de Chardin ve que la crisis religiosa moderna nace de un conflicto de fe entre el arriba y el adelante [70]. Indudablemente, Teilhard ha sido muy clarividente. Está convencido de que fracasarán todos los intentos para configurar el futuro si están separados de la fuente de todo amor, si no hay «un foco supremo de personalización que irradie amor entre células humanas. Mundo enteramente desintegrable y Mundo helado. Universo sin corazón y sin salida» [71]. Es igualmente claro que si la caridad cristiana quiere ser eficaz necesitará un ingrediente sensible de fe y esperanza humanas, fidelidad y lealtad a la tierra y a su futuro como parte de nuestra fidelidad al Creador.

d) ¿Conflicto o síntesis entre la moral y la religión?

La decisión a favor del humanismo ateo es frecuentemente una decisión a favor de la moral y contra la religión, en la medida en que la religión aparece como enemiga de los valores humanos básicos o es incapaz de integrar la totalidad de la vida en una visión inclusiva. Una teología moral con muchos absolutos morales contrapuestos a lo bueno en su totalidad y origen de conflictos cuando son sacrificados valores más altos (o aquellos considerados más elevados por el hombre moderno), puede suponer una tentación

seria a optar por el ateísmo para salvaguardar esos valores mencionados.

La conciencia es el puente de la religión si aquélla es entendida rectamente como el anhelo de totalidad, de integridad e integración en reciprocidad de conciencias. Una doctrina legalista que ignore la naturaleza de la conciencia destruye el puente de la religión. Las personas capaces de experimentar la totalidad con una conciencia sincera y una apertura total a los valores están mejor preparadas para la experiencia religiosa. La religión, y de manera especial la fe cristiana, no es algo válido únicamente para un sector de la vida. Es la experiencia del todo y la entrega a ello.

En un entorno saludable, la persona desarrolla, casi de manera espontánea, una captación de la totalidad; esto sucede, incluso, cuando la persona es ignorante o se engaña en cuanto a los detalles. En cualquier caso, las gentes de nuestros días están tan sobrecargadas de información acerca de los fenómenos individuales y de los detalles, que pueden perder fácilmente la captación de la totalidad. «Tanto en la ciencia como en la conciencia precientífica pueden existir puntos de partida que conducen al ateísmo. Cuando la persona separa un fenómeno concreto del resto de la totalidad, permanece prisionera de las cuestiones inmediatas, pierde la visión de la última y, consiguientemente, de Dios; se encuentra en el terreno deslizante hacia el ateísmo» [72]. Por consiguiente, la educación moral y religiosa deberá preocuparse más de promocionar el sentido de totalidad, de lograr una visión de síntesis. En la medida en que la ciencia moderna y una gran parte de la cultura de nuestros días tienden a dar la primacía a sectores específicos de la vida, prefiriéndolos a la significación de totalidad, las personas se incapacitan más aún para ver en todos los acontecimientos la totalidad de la significación, el cuadro completo.

Si deseamos liberar del exilio al hombre moderno y ponerlo en contacto con Dios por el que suspira intensamente su interior más profundo, es preciso que emprendamos una reestructuración de la conciencia humana. Es necesario volver a descubrir la captación de la totalidad en la visión precientífica; al mismo tiempo deberemos prestar especial atención y reflexión al todo de la significación, al sentido último de toda nuestra vida. La liberación humana, la libertad y fidelidad creativas requieren de manera inevitable un esfuerzo común en esta dirección [73]. Es especialmente urgente presentar la libertad humana en todas sus dimensiones, individual y social, personal e institucional, la libertad para amar y para ordenar

las condiciones de vida. Entonces las personas llegarían a comprender no sólo que la rebelión contra Dios es una rebeldía contra toda la significación de la vida humana; sino que comprenderían, al mismo tiempo, que el olvido de la totalidad, del significado total de la libertad, implica rebelión contra Dios [74].

Si nuestros planteamientos quedan en el nivel de lo abstracto, será imposible lograr una visión de totalidad y la formación de una conciencia que permita una experiencia, más profunda, de totalidad. «La cuestión capital consiste en saber si el cristianismo está condenado de hecho al campo de lo abstracto y de lo no histórico o si ha sido pensado realmente para transformar la historia (aunque no podamos equipararlo con esta palabra de transformación)» [75].

Frente a la superficial mentalidad del consumidor, tenemos que hacer comprender a las personas que Dios no puede ser utilizado como «tapagujeros» al servicio de intereses humanos; que no tiene sentido creer en él únicamente para la esfera privada o para cualquier otro sector singular de la vida. Él es el Señor y dador de todas las cosas, el que da sentido a todo. Por otra parte, cualquier tipo de religión o de culto, conceptualización o enseñanza, debe estar plenamente seguro de que está en contacto, en todas sus dimensiones, con la base de la experiencia humana [76].

3. *Ateísmo oculto e incredulidad manifiesta*

La Biblia habla frecuentemente de los sin Dios y de los incrédulos. Pero tengamos en cuenta que, cuando se expresa de esta manera, no se refiere al ateísmo teórico, sino a una vida que, prácticamente, descarta a Dios. El loco impío dice en su corazón: «"No hay Dios." Corrompidos, de conducta abominable, no hay quien haga el bien» (Sal 14,1).

El loco impío del que habla la Biblia es aquel que no pone en práctica las exigencias de Dios en su vida; no confía realmente en sus promesas, desprecia a Dios en la realidad de su vida. En este sentido, Pablo habla de que «la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad y perversión de unos hombres que perversamente retienen cautiva la verdad, por cuanto lo que puede conocerse de Dios está manifiesto entre ellos, ya que Dios se lo manifestó. En efecto, desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su deidad, se hacen

claramente visibles, entendidas a través de sus obras; de suerte que ellos no tienen excusa. Pues habiendo conocido a Dios, no le dieron gloria como a tal Dios ni le mostraron gratitud; antes se extraviaron en sus varios razonamientos, y su insensato corazón quedó en tinieblas. Alardeando de ser sabios, cayeron en la necedad, pues cambiaron la gloria del Dios inmortal por la representación de una figura de hombre mortal, y de aves y cuadrúpedos y reptiles. Por eso, Dios los entregó a tal impureza, a causa de sus íntimos deseos torpes» (Rom 1,18-24).

Pablo no se refiere únicamente a errores teóricos, sino a la situación de ahogar la verdad y a la conducta totalmente descarriada. La impiedad consiste en negarse a honrar a Dios como Dios; negarse a darle gracias con la propia vida. Los impíos no se sienten obligados a reconocer a Dios en sus vidas; por consiguiente, sus mentes caen en las oscuridades más profundas (cf. Rom 1,28).

El corazón de la fe cristiana es el amor que Dios tiene a las personas y el llamamiento que él hace para que sean imagen de su creador y redentor en su propio amor. Por consiguiente, negarse a amar al prójimo equivale a no creer. «Si alguien no tiene cuidado de los suyos, principalmente de sus familiares, ha renegado de la fe y es peor que un infiel» (1Tim 5,8). El mensaje acerca del juicio final presenta también esta verdad. Los que se negaron a amar a su prójimo, especialmente a los necesitados, han optado por la eterna «impiedad» (cf. Mt 25,31-46).

Aquella persona que no hace prácticamente nada a lo largo de toda su vida para promover el amor mutuo, el respeto y la justicia, sino que, por el contrario, incremente la indiferencia, las faltas de respeto y el odio entre los hombres, camina lejos de Dios. Existencialmente está optando contra Dios y permanecerá en su impiedad mientras permanezca prisionero de su egoísmo individual y colectivo. «Podemos encontrar este tipo de ateísmo egoísta en todas partes, entre los no cristianos y entre los cristianos. Más aún: cada persona, mientras practica el egoísmo, se mueve en esas zonas de impiedad» [77]. Pero la impiedad en la plenitud de su sentido sólo está presente cuando existe una opción fundamental contra Dios y contra el bien.

En la fe salvadora se da una síntesis entre la racionalidad y la libertad, una iluminación del corazón, de la mente y de la voluntad. La persona que es incrédula en su corazón logrará, tal vez, ocultar su incredulidad bajo capa de religiosidad, pero ha perdido su totalidad, su libertad; está ofuscado, y su forma de razonar no le conduce a la totalidad. El hecho mismo de afirmar la existencia de Dios mientras se la contradice con la vida propia no sólo revela una falta de coherencia, sino que pone de manifiesto, además, una pérdida manifiesta de la totalidad y de la integridad.

Tanto la negación como la afirmación de la existencia de Dios, al igual que adherirse a un cuerpo religioso o negarse a hacerlo, deben ser juzgados de acuerdo con los motivos básicos. El que opta por una creencia religiosa empujado por los intereses egoístas individuales o colectivos no es mejor que aquel otro que, con los mismos motivos bastardos, rehúsa adherirse a la fe. Los que toman una elección motivados por el egoísmo profundamente enraizado, sea en favor de un conjunto de creencias, sea en favor de la incredulidad, no conocerán a Dios. Tan sólo el limpio de corazón, el bienaventurado, conocerá a Dios. Pero, incluso aquella persona que puede considerarse atea, «cuando conoce realmente acerca de la lealtad incondicional, de la veracidad absoluta, del compromiso desprendido con el bien y demás actitudes humanas básicas, sabe algo acerca de Dios, aunque no sea de manera refleja» [78].

Puede suceder que tanto el que se confiesa incrédulo como el que afirma creer se limiten a plantear la cuestión de Dios en el plano de los conceptos abstractos, se mantengan alejados del compromiso con el bien, huyan del Dios viviente y de las exigencias que plantea a la persona. Incluso el control total de expresiones ortodoxas que no permiten la proclamación de la novedad de la fe a cada generación puede ser una manifestación existencial de impiedad.

Los que hablan y piensan de Dios en categorías de utilidad no experimentarán gran cambio en sus vidas si un día caen en la cuenta de que Dios no es «útil» y, en consecuencia, se declaran ateos. Y la persona que se aferra a la religión mientras le reporta alguna utilidad no es mejor que su alternativa, en la que únicamente se deja de ser un «consumidor religioso».

Cuando los medios de comunicación social proclaman el ateísmo a todo viento y esta corriente es favorecida por las personas que ocupan el poder, el «ateísmo oculto» se siente inducido fácilmente a desechar las capas superficiales de religiosidad y a profesar su ateísmo abiertamente. Para otros, la nueva situación supone un reto ineludible. «Por una parte, el espíritu crítico más agudizado purifica la vida religiosa de un concepto mágico del mundo y de residuos supersticiosos y exige cada vez más una adhesión verdaderamente personal y operante a la fe, lo cual hace que muchos alcancen un sentido más vivo de lo divino» [79]. Otros, por el con-

trario, se reafirmarán aún más en su indiferentismo, que parece ser la forma más endurecida de impiedad.

D) Del diálogo a la cooperación

La Iglesia ha entrado en un período de diálogo del que son ejemplos típicos la primera encíclica de Pablo VI, *Ecclesiam suam,* y todo el concilio Vaticano II. Tanto el papa en su encíclica como el concilio en la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual* incluyen explícitamente a los ateos en su disposición al diálogo [80]. Ciertamente, el diálogo ha comenzado ya a altos niveles; tengamos en cuenta que los artículos sobre el ateísmo *(Gaudium et Spes* 19-21), son, en sí mismos, un diálogo. El Concilio escuchó atentamente a los ateos en sus diversas variantes y habla del ateísmo en respuesta a lo que ellos dicen acerca de su reacción frente a la religión en general y respecto del cristianismo en particular. La respuesta no es capciosa ni condenatoria. Por el contrario, pretende ser un encuentro sincero; ha incrementado este afán de sinceridad el hecho de que la Iglesia haya alertado a los creyentes sobre la posibilidad de un ateísmo oculto dentro de ellos mismos, ateísmo que, a largo plazo, podría influir en las estructuras de la Iglesia [81].

D) Del diálogo a la cooperación

El hecho de que las potencias políticas de signo contrapuesto posean armas suficientes para destruirse mutuamente y destruir la humanidad entera, fuerza a cada una de las partes a abrirse al diálogo y a trabajar por encontrar una salida a los peligrosos mecanismos de defensa. Colocados en esta situación, los cristianos y los ateos deben comprender la necesidad de entrar en diálogo constructivo mutuo para buscar una colaboración provechosa para la esperanza cristiana y para la humanista.

Podemos afirmar que el diálogo es una virtud; efectivamente, resume las virtudes humanas básicas. Entendemos por diálogo un encuentro caracterizado por la mutua escucha y por la disposición a responder, en plena libertad, y con total sinceridad; un intercambio de comunicaciones en el que los participantes actúan como socios. Para que el diálogo sea fructífero es necesario que se dé como punto de partida un mínimo de valores comunes. Se pretende

que el diálogo aporte un mejor conocimiento; éste será posible si las partes desean realmente aprender y corregir, enriquecerse mutuamente por el intercambio de sus experiencias y de sus reflexiones.

a) Discernimiento

La manera de actuar del concilio Vaticano II es un ejemplo de discernimiento. Se opuso enérgicamente a las presiones de los que pretendían una condenación tajante del ateísmo y del marxismo, sin hacer distinción alguna. El concilio evitó cualquier calificación facilona. Ha tenido muy en cuenta que entre los ateos hay quienes afirman violentamente que no puede existir un dios, mientras que otros sencillamente no tienen ningún interés por el tema de la existencia de Dios. Al mismo tiempo, existen otros ateos que luchan por una imagen de Dios cada vez más perfecta y mayor. Éstos nos dicen: «Si existe un Dios — y tal vez exista — es infinitamente superior al que nos habéis presentado en vuestras formulaciones y en vuestras vidas.»

Al hablar de la virtud del discernimiento no podemos limitarnos a presentar criterios objetivos y distinciones detalladas. La condición más importante es el respeto amoroso a los demás. Debemos ser personas cargadas de amor que acepten a los otros incondicionalmente, como Dios nos acepta a nosotros; de lo contrario, no conseguiremos entenderlos a ellos ni sus posiciones. Además, tenemos que procurar entender y considerar al ateo no como una persona aislada, sino como una persona que forma parte de una comunidad. Hemos de atender a las diversas causas, ambientes, motivos y mentalidades implicadas.

La Iglesia trata de detectar en el talante ateo las diversas causas ocultas que llevan a la negación de Dios. Consciente de la enorme variedad de las cuestiones que nacen del ateísmo y motivada por el amor a todas las personas, piensa la Iglesia que esas cuestiones deberían ser examinadas seriamente y con mayor profundidad [82]. Tal vez una de las causas fundamentales pudiera ser que los cristianos y las comunidades cristianas no han dado, frecuentemente, el testimonio de una fe madura [83].

Al igual que en el diálogo ecuménico conviene distinguir entre las causas teológicas y aquellas que son de otra naturaleza, en el diálogo con los ateos conviene estudiar exhaustivamente el ambiente total en que nació el ateísmo; en ese estudio incluiremos el

ambiente de la Iglesia y las condiciones económicas, sociales y culturales. Sólo cuando hayamos prestado suficiente atención a todos estos factores podremos entrar en el examen de las cuestiones teológicas, que, para nosotros, son cuestiones de fe.

Deberemos distinguir entre las diversas mentalidades: la nuestra y la de los que participan con nosotros en el diálogo. ¿Tenemos nosotros, por ventura, una concepción más estática que la de nuestros interlocutores? Es posible que estemos excesivamente preocupados e interesados por mantener una seguridad y unas certezas, mientras que nuestro interlocutor tiene una visión más dinámica, una mentalidad más valiente que aprecia más altamente que nosotros el riesgo de la vida. Cuando, en ocasiones, debemos tratar con ateos que parecen tener una postura arrogante —como si no tuvieran nada que aprender— nos preguntaremos a nosotros mismos si acaso no compartimos en alguna medida esa misma postura, al menos en cuanto a la negativa o mala disposición para aprender. En ambos lados puede existir una especie de fariseísmo, una postura de autosuficiencia y autojustificación de pensar que lo sabemos todo.

Deberemos intentar discernir los motivos que se ocultan detrás del ateísmo de las personas individuales; lo mismo tendremos que procurar con las causas de los distintos tipos de ateísmo. Ciertamente, tendremos sumo cuidado en no atribuir mala fe a las personas individuales, a nuestros interlocutores; pero, paralelamente, tendremos que examinar profundamente nuestros propios motivos respecto de nuestra fe y de todo cuanto decimos o hacemos.

b) A la búsqueda de un punto común de coincidencia

Uno de los secretos de la popularidad del papa Juan XXIII era su manera coherente de buscar primeramente los puntos de unión antes de hacer frente a los diversos problemas. En el diálogo con los ateos podemos encontrar algunos valores comunes entre casi todos los tipos diferentes, de manera especial entre los que profesan algún tipo de humanismo. La totalidad de la *Constitución sobre la iglesia en el mundo actual* apunta cuidadosamente a esta posible base común. Se hace referencia a la dignidad de cada persona humana, a la solidaridad de la humanidad, a la responsabilidad a todos los niveles, a una esperanza solidaria del futuro, aunque esta esperanza pueda revestirse con diferentes ropajes.

Cuando nos encontremos con los diversos tipos de ateísmo podremos encontrar alguna base común en la visión de la fidelidad y de la libertad creativas. Para una buena parte del humanismo, la idea principal es la coincidencia entre ser y amor. Si los cristianos llegamos a comprender ese interés y entendemos mejor nuestra fe, podremos mostrar al humanismo ateo que esta identidad está más arraigada en nuestra fe. Efectivamente, «Dios es amor» y desde el momento que ha creado a la persona a su imagen y semejanza podremos encontrar nuestro ser y nuestra verdad únicamente como personas que aman. Si nuestra fe configura toda nuestra vida, tanto la vida privada como la social, podremos refutar las objeciones de que Dios es el «arriba» que agosta todas las iniciativas humanas.

La fe cristiana afirma que Dios descendió de los cielos para ser el «Hijo del hombre», es decir, para ser uno de nosotros. De igual manera, podemos estar fácilmente de acuerdo con los humanistas en que es pura alienación e imaginación afirmar que uno ama a Dios cuando no ama a sus semejantes ni está preocupado por mejorarles las condiciones de vida. Si los ateos nos muestran que están preocupados principalmente por la emancipación de los oprimidos y los explotados, nosotros, si somos auténticamente cristianos, podemos mostrarles fácilmente que esa preocupación constituye el núcleo auténtico de la fe cristiana[84]. Además, si somos fieles a la longitud de onda del Antiguo Testamento y del Nuevo, podemos coincidir, en gran medida, en la dinámica del «adelante». ¿Cómo no íbamos a estar de acuerdo con aquellos ateos humanistas cuando afirman que una persona no puede ni siquiera soñar que realiza su propia libertad si no está preocupada por la libertad de todos?

Por último, aunque no es lo de menor importancia, si somos sinceros, tenemos un ingrato motivo común con nuestros interlocutores, nuestro común ateísmo, oculto en alguna esquina de nuestro pensamiento y de nuestros deseos y en bastantes rincones de nuestra vida. Si encontramos en algunos ateos una falta de visión y de totalidad, un departamentalismo, mientras otros subrayan con mayor fuerza la significación total de la persona en la historia y en la sociedad, de seguro que podremos encontrar una causa común sobre la base del ideal cristiano comparado con nuestras deficiencias.

c) Disposición favorable a la conversión: humildad

El concilio Vaticano II señala que el Espíritu Santo puede llamar a la Iglesia a mayor purificación incluso por medio de la hostilidad de los incrédulos. «Ni tampoco excluye a aquellos que se oponen a la Iglesia y la persiguen de varias maneras» [85]. Con todo, la Iglesia cae perfectamente en la cuenta de que no todos son enemigos. En muchos de los ateos hay algo más: «El deseo de un coloquio tal, que nos conduzca hacia la verdad por impulso exclusivo de la caridad, salvando siempre la necesaria prudencia, no excluye a nadie por parte nuestra, ni siquiera a los que cultivan los bienes esclarecidos del espíritu humano, pero no reconocen todavía al autor de todos ellos» [86].

La Iglesia sabe cuán fundamental es la buena disposición a la conversión permanente que incluye, por necesidad, la conversión en lo social y lo eclesial. «El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de la vida de la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia toca hacer presentes y visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado, con la continua renovación y purificación propias bajo la guía del Espíritu Santo» [87].

Al encontrarse con ateos parcialmente intolerantes, e incluso fanáticos, la Iglesia cae en la cuenta de la profundidad que debe alcanzar su purificación de esas tendencias. Precisamente aquí se pone de manifiesto la enorme importancia del nuevo clima creado por la declaración sobre la libertad religiosa.

La buena disposición de la Iglesia para aprender y para corregirse puede y debe ir hasta el extremo de invitar a los ateos a que nos digan con franqueza lo que les molesta y lo que crea su desconfianza. En una entrevista interesante, Pablo VI dijo: «El problema de nuestros días consiste en que millones de personas viven sin fe religiosa... La Iglesia tiene que abrirse al mundo. Debemos ir al encuentro del mundo para encontrarnos con los que han dejado de creer y desconfían de nosotros. Tenemos que decirles: ¡Mira lo que somos! ¡Dinos si no crees y cuál es la razón de tu desconfianza!» [88].

Para que el diálogo sea fructífero, el cristiano tendrá que encontrarse con el ateo en el mismo plano. No podemos enseñarles desde arriba; tenemos que reconocer que también nosotros, los creyentes, debemos buscar una verdad mayor. Un reto abierto tal

vez podría servir de ayuda al ateo, pero, al mismo tiempo, tenemos que darle crédito; debemos presumir que ellos, al igual que nosotros, buscan una verdad mayor y esperan que nosotros les enriquezcamos. Cuanta mayor sea la franqueza con que admitan nuestras deficiencias, mayor esperanza podremos tener de que nuestros interlocutores se desarmarán a sí mismos. El cristiano poseedor de una buena dosis de la virtud del diálogo no se limitará a admitir con franqueza los errores y abusos parciales de la autoridad, los fallos presentes y pasados; generalmente urgirá un juicio más caritativo del extraño a la vez que exigirá un juicio más duro de sí mismo [89].

d) Identidad plena e identificación parcial

Para que el cristiano pueda mantener un diálogo será preciso que se presente plenamente en su identidad como cristiano creyente. De otra manera, jamás tendremos un diálogo entre un cristiano y un ateo. La indispensable preocupación por nuestra identidad incluye, sin embargo, la expresión de identificación en solidaridad. Karl Rahner lo ha expresado bellamente: «Esta fe debe ser de tal calidad que ni el incrédulo pueda negar que aquí se encuentra un creyente que es semejante a él, un hombre moderno que no pronuncia la palabra "Dios" con facilidad o de manera frívola, que no presume haber comprendido el misterio de Dios, que es modesto, frío, escéptico, moderno como él y que, a pesar de ello, mejor dicho, precisamente por eso, cree. Nuestra fe tiene que aparecer ante los llamados incrédulos como amor fraterno» [90].

El interlocutor cristiano deberá haber sufrido en su búsqueda de Dios, a causa de un alejamiento parcial de él. El creyente debe ser plenamente consciente de su «no» latente a la gracia de Dios; entonces estará en condiciones de mantener una postura respetuosa y realista frente al interlocutor ateo, será capaz de sufrir con él sus dudas y problemas. Debe conocer su propia vulnerabilidad y en qué medida puede ser amenazada su fe por un mundo desordenado a no ser que esté entregado por completo a la búsqueda común para hacer un mundo mejor [91]. Sólo los cristianos que comprenden con todo su ser el mensaje bíblico pueden mantener un diálogo creativo y significativo con los ateos; efectivamente, únicamente esta fe es una síntesis genuina de las profundidades de la existencia humana y de la anchura de la historia de la humanidad [92].

2. *Diálogo con vistas a una acción común*

El concilio Vaticano II ve el diálogo expresamente en relación con una cooperación esperanzada. «La Iglesia, aunque rechaza en forma absoluta el ateísmo, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo»[93].

El marxismo y algunas otras formas de humanismo ateo están orientados a la acción. No pueden concebir que un diálogo auténtico desee permanecer para siempre en los niveles de la teoría. Si somos cristianos auténticos debería resultarnos fácil probar a nuestros interlocutores que nuestro concepto de verdad nos empuja a la acción incluso con mayor fuerza. En el fondo de todos nuestros conocimientos está nuestro conocimiento de salvación. Éste nos confronta con Dios que es Amor, que nos ha creado y liberado para que seamos participantes creativos de su amor y de su celo por la justicia para todo su pueblo. «Un marxismo más reciente, que ha dejado de ser un bloque monolítico, subraya con claridad que la alternativa marxista a la religión no es propiamente un ateísmo materialista tal como han intentado pensar y refutar algunos escolásticos cristianos, sino un humanismo decidido firmemente a sacar las conclusiones totales y radicales para salvar el honor de las personas»[94]. Nuestro diálogo será realmente fructífero cuando los cristianos nos hayamos decidido plenamente a sacar todas las consecuencias del dogma de la encarnación y de la liberación.

E) Moralidad sin fe

En repetidas ocasiones a lo largo de este capítulo nos hemos encontrado con el fenómeno de que los ateos rechazan a Dios en nombre de la moral. Hemos calificado como signo de los tiempos desafiante el hecho de que los cristianos sean interrogados acerca de algunas de las partes de su doctrina moral y de los planteamientos básicos de la moral. El legalismo y formalismo en teología moral parecen necesitar, a veces, de los interrogatorios severos de la ética atea[95]. Ahora nos planteamos dos preguntas: primera, ¿es posible, de hecho, la moral atea?; segunda, ¿puede una ética atea justificar en último término sus valores y exigencias?[96]

1. *Principios morales del ateísmo y conducta moral*

Es innegable que las personas que se declaran a sí mismas ateas pueden tener principios morales fuertes y manifiestan frecuentemente una conducta moral digna de admiración. En su primera encíclica, el papa Pablo VI habló explícitamente de incrédulos que manifiestan motivos y sentimientos nobles y altos ideales de solidaridad[97]. Algunos ateos insisten a menudo en la coherencia y sinceridad de conciencia. Rechazan como alienantes las teorías éticas que no son llevadas a la práctica. Son plenamente conscientes de que se degradarían si no practicaran sus convicciones básicas de dignidad humana, solidaridad y libertad.

Algunos ateos reconocen explícitamente, de palabra y de obra, que no podrían afirmar verdaderamente su propia dignidad y libertad si no estuvieran completamente entregados a promover la dignidad y libertad de todos. Sobre esta base, su conducta y principios morales pueden ser muy superiores a los principios y a la conducta de algunos calvinistas de África del Sur que justifican la segregación racial con ideologías religiosas; de la misma manera justifican toda clase de injusticias, por ejemplo la de pagar a los negros salarios mucho más bajos que a los trabajadores blancos o negarse a admitir los derechos civiles más elementales.

En la humanidad de nuestros días se aprecia una mayor sensibilidad moral que se pone de manifiesto en el rechazo de la esclavitud, del colonialismo y de la discriminación racial, en la afirmación de la libertad, tanto de la libertad de conciencia como de la religiosa. Este crecimiento ha sido expresado básicamente por la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos humanos básicos; pero, desgraciadamente, entre los que retrasan este crecimiento se encuentran no sólo ateos, sino también personas que pertenecen a las diversas religiones de creencias teístas.

Es un hecho sorprendente que algunos creyentes puedan colaborar más fácilmente con ateos que con miembros de su propio grupo religioso en temas de justicia y paz internacional, en materia racial. Todo ello apunta hacia el hecho de que existe una autonomía relativa de una ética basada en experiencias y reflexiones humanas compartidas[98].

Si deseamos hablar de los principios y conducta morales y ateos y tratar el tema con seriedad deberemos hacer referencia, de nuevo, a una cuidadosa fenomenología del ateísmo. Si hablamos

del ateo arrogante que, con un orgullo radical, ha tomado una opción fundamental contra Dios, es evidente que esta persona ha puesto en peligro el conocimiento y la práctica del bien. Pero inmediatamente nos viene a la memoria el recuerdo del llamado creyente que ha hecho una opción fundamental contra el bien y, como consecuencia, ha oscurecido su conocimiento de Dios. No necesitamos discutir los principios y conducta moral de aquellos que son totalmente indiferentes a la cuestión de Dios, si lo son igualmente a la significación última y al valor de la vida. Pero tenemos que pensar en el amplio campo de personas que no son creyentes porque no han alcanzado aún el nivel necesario de madurez y de identidad. Como resultado de esto, su conducta y su vida moral carecen de coherencia; tal vez esta situación sea más acentuada que la de los creyentes que, por la carencia de madurez y de identidad, no han consolidado todavía su opción fundamental. En ambas categorías podemos encontrar conocimiento y realización parciales de valores morales al mismo tiempo que se hace evidente una escala de valores más o menos caótica.

Tenemos que recordarnos a nosotros mismos que entre los ateos pueden encontrarse personas con una opción fundamental consolidada a favor del bien en una percepción y realización clara de la dignidad de todas las personas humanas, un compromiso con la libertad de todos y una solidaridad que va más allá de los intereses personales. ¿Podemos decir que son personas sin fe?

2. *¿Puede el ateísmo ofrecer una fundamentación última a la ética?*

Sería groseramente incorrecto centrarnos unilateralmente en aquellos ateos que no tienen fe en Dios porque no tienen fe absolutamente en nada y comparar solamente a éstos con los cristianos que tienen fe en Dios y fe en la bondad humana que corresponde a la opción fundamental consolidada. Teilhard de Chardin compara la fe neohumanista en el mundo, fe en el futuro de la humanidad, fe que encierra sacrificio y abandono final del egoísmo, y la del cristiano que tiene fe en la tierra porque cree en la Palabra hecha carne y fe en el hombre porque cree en Dios que ha hecho al hombre a su imagen y semejanza. Teilhard está convencido de que la fe humanista en el mundo implica un elemento de culto, la aceptación de algo «divino» [99].

El humanista Eric Fromm — que no niega la existencia de Dios, pero mantiene el trono de Dios vacío para el tiempo venidero, con el fin de evitar ver en él un rabí legalista o un clérigo — sigue una línea de pensamiento similar. No habla de culto, pero emplea expresamente la palabra «fe». Según Fromm, el niño desarrolla una moralidad auténtica porque tiene una fe básica en la bondad de sus progenitores, fe en el amor, fe en la justicia. En el caso de que esta fe sufra sacudidas, parecen no existir, por lo que se refiere a la moral, grandes diferencias entre la pérdida de la fe en Dios o en las personas. La gran pérdida es siempre la de la fe en la vida y de la posibilidad de tener confianza en ella [100]. From entiende que no puede admitirse como equivalente de la fe el ideal de libertad mantenido por Sartre; por el contrario, opina el mencionado autor, esta libertad coincide con un egoísmo arbitrario que rechaza las conquistas más relevantes de la religión teísta y la mejor tradición humanista [101].

Pero Fromm descubre en las personas — al igual que Karl Marx, Sigmund Freud y Spinoza, a pesar del escepticismo de todos ellos — al mismo tiempo «una fe profunda» que les permite tener preocupaciones auténticamente morales [102].

En la teología trascendental de Karl Rahner, la libertad es siempre libertad para Dios o contra Dios. Únicamente en la comprensión profunda de la libertad propia puede experimentarse existencialmente lo que significan Dios y el bien; y esta comprensión conduce al «sí» o «no», explícito o implícito, a Dios. La actualización plena de la libertad humana en favor de Dios es idéntica a la fe en cuanto tal; es la totalidad única e indivisa de esta fe [103]. «En su existencia espiritual, la persona retornará a un misterio sagrado como fundamento auténtico de su ser, ya sea que lo admita explícitamente o no... Este misterio tiene una circunferencia inefable y, por consiguiente, no articulable; descansa en la auténtica raíz de nuestro ser... Cuando la persona acepta su existencia con plena responsabilidad, cuando busca y espera confiadamente esta significación final ha encontrado ya a Dios sea cual fuere el nombre que quiera darle. No perdamos de vista que su nombre último puede ser dicho eternamente en un amor que carece de lenguaje delante de su incomprensibilidad» [104].

La distinción cuidadosa de los diversos tipos de ateísmo nos ha permitido y obligado a reconocer no sólo algunos principios del ateísmo y de su ética sino también a descubrir una fe oculta en él. Además, el reconocimiento de determinados valores en el ateísmo,

sean del tipo que fueren, es posible para un creyente en el contexto de un rechazo claro de la incredulidad; de igual manera que la crítica de determinadas posiciones de la Iglesia propia es posible únicamente en el contexto de una clara fidelidad a ella. Y la verdad que nos hace libres exige la crítica abierta de las debilidades del ateísmo y de su ética; de otra manera no estaríamos en un diálogo que pretende la cooperación para bien de la humanidad.

Tenemos que interrogar al humanismo ateo que cree en la única tarea grande, establecer el reinado definitivo de la libertad. En sus esfuerzos, ¿respeta verdaderamente la libertad de cada persona? La triste realidad es que, llevado por la esperanza utópica de la libertad final, el marxismo histórico ha sacrificado casi en todas partes la libertad y la dignidad, la felicidad y la vida de una gran parte de la generación actual. Con demasiada facilidad — diríamos de manera casi inevitable — la presión fría del proceso de socialización, sin preocupación adecuada por las personas que viven y por la personalización, y el crecimiento de una tecnocracia insostenible es consecuencia de la filosofía atea que niega a un Dios personal, que es amor.

Desde sus comienzos, el marxismo ateo se ha inclinado a un cierto determinismo que, juntamente con la esperanza utópica, puede llevar con facilidad a una teoría y práctica éticas a las que podemos calificar de caóticas. En 1976, Brezhnev declaraba en el congreso del partido comunista, ante representantes de casi todos los partidos comunistas del mundo: «Afirmamos que todo lo que favorezca el progreso y el triunfo del comunismo es bueno y todo lo que lo obstaculice es malo.»

Naturalmente, no todos los ateos, ni siquiera los ateos marxistas, están dispuestos a ir tan lejos; pero la experiencia histórica debería lograr que el marxismo adoptara una postura más crítica acerca de su propia ideología.

En nuestro diálogo no podemos menos de referirnos a sus dificultades internas. ¿Cómo podemos esperar que se logre la libertad y dignidad para todas las personas, cuando, en el proceso hacia la meta, se niega la libertad y la dignidad a tantas personas siempre que esa negativa es útil para el comunismo?

Incluso el marxista heterodoxo Ernst Bloch toma demasiado a la ligera la cuestión de la culpabilidad y de la pecaminosidad humana. Si no existe un Dios que llama al amor y a la justicia en virtud de su propio ser, ¿cómo podremos esperar tan fácilmente que una humanidad concreta alcanzará, por necesidad, «el reino de la libertad»? Probablemente, la esperanza de Bloch en un reino final de libertad es una clase de fe. Pero ¿cómo puede su ardiente deseo de esperanza, construida sobre la utopía, ser suficiente para superar la oscuridad y el mal en la humanidad? ¿Cómo podemos curar las heridas y actuar como reconciliadores en el camino que conduce al reino de la libertad y de la paz si no comprendemos que nosotros mismos necesitamos curación y reconciliación? [105].

Ninguna de las formas de ateísmo puede ofrecer una alternativa convincente como base sólida para un humanismo cargado de esperanza. Pero, al permitir ser interrogados por el ateísmo, los cristianos se encuentran en mejores condiciones de integrar los valores que han pasado por alto hasta el punto de provocar la protesta atea.

Capítulo VIII

LA ESPERANZA ASEGURADA POR LA FE

No debemos considerar las tres virtudes teologales como otras tantas realidades paralelas e independientes. Allí donde las coloquemos separadas, aunque tan sólo sea parcialmente, existirá una imperfección chocante. Se encuentran en plena vigencia cuando son una realidad con diversos momentos. Como vimos anteriormente, existe una especie de *perikhoresis* que dirige nuestros pensamientos al misterio del Dios trino, un movimiento del uno al otro dentro de la unidad más admirable.

Siguiendo la línea marcada por san Agustín, existió, durante la Edad Media, la tendencia a hacer la síntesis en el amor *(ordo amoris);* éste era el centro integrador del que la fe y la esperanza eran dos momentos inseparables. Lutero integró toda la vida cristiana en la fe e insistió fuertemente en que la esperanza forma parte de la estructura misma de la fe. Nuestro tiempo, de movimientos tan rápidos y con la nota marcadísima de la esperanza en un nuevo futuro, tiende a sintetizarlo todo en la esperanza. Este hecho explica que la visión de la esperanza mantenida por Ernst Bloch tuviera eco tan fuerte entre teólogos tales como Moltmann, Metz y Rahner.

Mi obra anterior, *La Ley de Cristo,* siguió de manera principal la tradición agustiniana. Sin que ello quiera suponer una negación de mi postura anterior, la obra actual, y de manera especial este volumen, hace de la fe su centro. Con todo, confío en que el lector haya comprendido que se trata siempre de una fe que da substancia a la esperanza, que está totalmente estructurada por la esperanza y, sin duda, es una fe activa en el amor y en la justicia, en cuanto es fe en un Dios, que es amor.

En este capítulo pretendemos poner de manifiesto que es im-

posible presentar la fe como adhesión a la verdad liberadora sin plena conciencia de que la fe cristiana es totalmente impensable separada o privada de su dinamismo de esperanza. Seguiremos la línea del capítulo 11 de la carta a los Hebreos. En este pasaje llama la atención inmediatamente, y de manera notable, la síntesis entre la fe y la esperanza. «La fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven» (Heb 11,1). Teilhard de Chardin optó por traducir este versículo de la manera siguiente: «La fe es el elemento que estabiliza y diviniza nuestro futuro» [1].

Toda la obra de Dios es una promesa, una revelación que despierta y fortalece la esperanza y nos sitúa en el camino. Por consiguiente, una síntesis de la vida cristiana en la fe es esencialmente una teología de la esperanza marcada por la libertad y fidelidad creadoras [2].

A) La esperanza en la Biblia

1. *La esperanza del pueblo de Dios*

Si queremos entender el mensaje de esperanza de la Biblia no podemos limitarnos a estudiar aquellos textos en que aparece la palabra «esperanza». El Antiguo Testamento y el Nuevo son, en su totalidad, un mensaje de esperanza, incluidas las advertencias a no poner en peligro esta esperanza [3]. En ambos testamentos, la mayoría de las plegarias expresan, de una u otra manera, esperanza y confianza como respuesta de fidelidad a Dios y a la alianza, agradecimiento y alabanza porque la fidelidad de Dios salvará a los pecadores y a las naciones pecadoras si ellas se convierten a Dios y ponen toda su confianza en él.

La fe de Israel está basada en las experiencias históricas. Su esperanza está dirigida hacia un futuro cuyos horizontes se amplían constantemente, aportando continuamente nuevas sorpresas. La fidelidad de Yahveh es el lazo de unión del pasado y del futuro en el presente. La esperanza se mantiene viva en el agradecimiento y en la alabanza; esta fe llena de esperanza capacita al pueblo, como totalidad, para tomar los riesgos de la historia con Dios con plena conciencia de que el futuro depende de su respuesta libre y fiel a su fidelidad maravillosa.

El sujeto de la esperanza es el pueblo de Dios. Durante el tiempo del exilio fue ganando preeminencia cada uno de los individuos,

la persona concreta; en el pasado, por el contrario, se dio mucha mayor importancia a los patriarcas y a los líderes carismáticos, representantes todos ellos de la respuesta del pueblo a la fidelidad de Dios. Al final, el pueblo se ve frente a una disyuntiva: o poner su confianza en Dios como signo de su fe o pecar contra la esperanza poniendo su confianza en los poderes terrenos o en ellos mismos. Aunque sea importante la esperanza de las cosas venideras, jamás tendrá la calidad otorgada a la esperanza *en Dios,* esperanza de un pueblo que se entrega confiadamente a Dios, que alaba su fidelidad confiando inquebrantablemente y esperando en él. Israel esperó recibir la liberación y la salvación provenientes de Dios. Esperaban la presencia salvadora del Dios de la alianza.

En el Nuevo Testamento, la confianza en Dios se adelanta netamente y por completo a un primer plano; recordemos que la experiencia básica es el Emmanuel, «Dios con nosotros». Cristo, que experimenta en la cruz la angustia del abandono, es la garantía de la salvación final por la confianza: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.» Ya en el Antiguo Testamento se desarrolla — partiendo de la experiencia básica de la esperanza en la presencia salvadora de Dios — la esperanza de la presencia eterna con Dios en la resurrección.

La resurrección de Cristo da a sus discípulos la seguridad divina de que ellos están siempre con Dios, más allá de la muerte, por la resurrección esperada. Por supuesto que todo esto no disminuye la importancia de la presencia salvadora de Dios como base y objeto de esperanza a lo largo de la vida terrena. La anchura y profundidad de la esperanza queda expresada por la frase: «Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria» (Col 1,27). Aquí queda claramente excluido cualquier tipo de individualismo estrecho. La gloria de Dios se manifestará para todo el mundo. Toda la creación ansía participar de esta gloria garantizada en la glorificación de Cristo (cf. Rom 8,22ss). «Porque nuestra salvación es objeto de esperanza» (Rom 8,24). Nosotros hemos experimentado — y experimentaremos aún con mayor intensidad — la presencia salvadora de Dios y su fidelidad que da seguridad a sus promesas.

La esperanza no tiene fin y, en consecuencia, el creyente ansía la gloria final de estar totalmente con Dios. Con todo, la Escritura carga el acento, con mayor frecuencia, en esperar *en él* y esperar todas las cosas *de él;* no se insiste tanto en lo que esperamos de él (cf. 1Tim 4,10). Ya en el momento presente, los creyentes podemos «gloriarnos en la esperanza de la gloria de Dios» (cf. Rom 5,2; cf. Rom 8,18; Ef 2,18ss).

La calidad de la esperanza cristiana está marcada por la paciencia, por la perseverancia, por la fidelidad y por la buena disposición para recibir la venida del Señor. «Más aún; nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza, y la esperanza no falla porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,3-5). La firmeza de la esperanza de los creyentes es obra del Espíritu Santo.

Los rasgos de la esperanza son mucho más claros en el Nuevo Testamento que en el Antiguo. Desde que Cristo es nuestra esperanza, en él y por él las promesas ganan en claridad, especialmente la de la presencia continua del Señor viviente por medio de su Espíritu, y la seguridad de que estaremos para siempre con él en la gloria si somos fieles a la alianza.

Además, es manifiesto a todas luces que, en el Nuevo Testamento, la esperanza toma formas diferentes y matices distintos según los modelos subyacentes a los diferentes escritos y, especialmente, a las clases de escatología [4].

2. *Fe en esperanza y esperanza en fe como historia*

La esperanza hace manifiestamente claro que no podemos entender la religión cristiana como adhesión a un sistema de fórmulas inmutables ni como una ideología. Es la historia de Dios con el hombre, la experiencia permanente de Dios, artífice y Señor de la historia, que llama a los hombres para que sean sus colaboradores.

La verdad de la fe puede ser percibida únicamente en la perspectiva de la esperanza, ya que ésta no sólo indica la meta de la fe, sino — lo que es más importante — que la fuerza interior de la fe hace que la persona camine con Dios, busque su presencia y su gloria, y se dedique a la obra permanente del advenimiento de su reino. Así como revelación y promesa son inseparables, lo mismo sucede con la esperanza y la fe. Los dogmas son indicaciones de la verdad que es Cristo, el único que era, el que viene y vendrá; no son la verdad en sí misma [5].

La mayoría de los tratados sobre la esperanza han sido influidos

por la *Summa Theologica* II-II, *quaestiones* 17-22, de santo Tomás de Aquino. Pero tengamos en cuenta que estas *quaestiones* no agotan todo lo que Tomás tiene que decir sobre la esperanza. Este escrito particular es predominantemente especulativo y no destaca en un primer plano lo que es específicamente cristiano, el misterio pascual, el señorío de Jesús, la dimensión de la alianza, la dinámica histórica. La esperanza parece ser, más bien, un asunto privado referente a la salvación de los individuos.

Moltmann subraya el punto de que una teología de la esperanza puede y debe producir una deshelenización de toda la teología [6]. La visión del mundo participada por los griegos subraya la incambiabilidad de Dios, su inmutabilidad, su impasibilidad. La historia se convertía para ellos en una repetición sucesiva, sin sorpresas; en ella no había lugar para la creatividad en libertad. Frente a esta visión, Moltmann habla de una «revelación progresiva». La experiencia y contenido de la esperanza cristiana se enriquecen por medio de los acontecimientos de la historia de la salvación y de la interpretación profética.

Por otra parte, Moltmann se distancia de aquel género de mesianismo terreno que ve las promesas de Dios como prolongación y continuación de la dialéctica intramundana. Su punto de partida, la muerte y resurrección de Cristo, y el acento que carga en la historia profética hacen que tal interpretación sea totalmente insostenible. Cristo el profeta y sus profetas contradicen radicalmente un mundo cerrado en sí mismo. Además, Moltmann critica a Karl Barth y a otros para quienes el futuro, incluida la parusía, no es otra cosa que desvelar lo que ya existe. La historia de la esperanza es mucho más: es siempre revelación de la fidelidad creadora de Dios por medio de la síntesis entre lo nuevo y lo viejo *(nova et vetera)*. El acontecimiento histórico de la cruz y la resurrección de Cristo produce siempre nuevas realidades, semejantes a una nueva creación *(ex nihilo)*.

La historia jamás contradirá a Cristo. «Ciertamente no somos nosotros como la mayoría que negocian con la palabra de Dios. ¡No!, antes bien, con sinceridad y como de parte de Dios y delante de Dios hablamos en Cristo» (2Cor 2,17). Cristo y nadie más es nuestra esperanza; él es el fiel por antonomasia. Pero él es, al mismo tiempo, el Señor de la historia, que continúa su obra. «La esperanza cristiana aguarda del futuro de Cristo, no sólo revelación, sino cumplimiento total» [7]. No esperamos de Cristo la

repetición eterna, sino la fidelidad de nuestro Creador y Salvador que guarda aún muchas sorpresas.

Jesús promete la venida del Espíritu Santo, el Paráclito, que hará a sus discípulos testigos y colaboradores en la historia. Por medio de ellos realizará cosas nuevas. «Yo os aseguro: el que crea en mí, hará él también las obras que yo hago, y las hará mayores aún, porque yo voy al Padre» (Jn 14,12). Los discípulos de Cristo serán autores en la historia de la libertad y fidelidad creativa de Dios; no se limitarán a descorrer la cortina de la historia cuando Dios quiera desvelar cosas ya realizadas. Desvelar el futuro es revelación en acción y acción en revelación. Una persona no puede vivir una fe cargada de esperanza si no actúa en la historia, en el evento permanente de Cristo hasta que éste lo ponga todo en las manos del Padre. «Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios lo sea todo en todos» (1Cor 15,28).

Para avanzar en la comprensión de la historia de la salvación no bastan las reflexiones teológicas; es preciso algo más. La historia de la salvación misma, el cumplimiento de las promesas de Dios, despliega una relación misteriosa entre Dios Padre, y la persona llamada a ser partícipe de su obra.

Las promesas de Dios son irrevocables; constituyen la única e indivisible historia de la salvación. «Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es. Todo el que tiene esta esperanza en él se purifica a sí mismo, como él es puro» (1Jn 3,2-3). Podemos esperar los nuevos cielos y la nueva tierra si actuamos como autores en Cristo y nuestras acciones jamás podrán estar dominadas por la rutina. Estamos llamados a honrar a Dios siempre de manera creativa y fielmente. Ésta es una exigencia integrante de la fe misma. No olvidemos que la fe está llena de esperanza.

Karl Rahner habla de la «libertad de la esperanza creadora». La libertad fiel al Señor de la historia jamás puede ser «repetición, el calco sin fin de los mismos modelos... También la libertad finita es libertad creadora dentro de una historia auténtica» [8].

La esperanza da nueva vitalidad a la fe y evita que el creyente sea presa de la timidez. Es plena entrega a nuestra vocación a ser activos en la historia de la salvación. No podremos comprender la verdad liberadora de la fe si no nos colocamos en la perspectiva

de la esperanza. De ahí que sólo podrán comprenderla los que, por la fuerza interior de la fe, manifiestan su esperanza de forma creativa y fiel.

Si nos situamos bajo la luz de la escatología, únicamente la visión de fe y esperanza activas en el amor podrá responder a la visión básica de la Biblia y a la plena conciencia del hombre moderno respecto de la evolución y de la historia. Teilhard insiste en que «nada es comprensible más que por su historia»[9]. El espíritu humano se encuentra todavía en el proceso de evolución y el aspecto más importante de esta evolución permanente es el crecimiento de la conciencia humana como caer en la cuenta de ser llamado a una mayor libertad y responsabilidad en la esperanza. Existen dos dimensiones inseparables, la génesis de la humanidad en el mundo y la génesis de Cristo en la humanidad. El mensaje y acontecimiento más importante de la esperanza es éste: «La Vida para el hombre. El hombre para Cristo. Cristo para Dios»[10].

Heidegger define la existencia humana *(Dasein)* como «la apertura», la apertura radical al futuro por la que la persona vive en el horizonte de trascendencia[11]. Si los cristianos entienden y viven la esperanza en promoción activa y en apertura radical al futuro, se convertirán, indudablemente, en luz para el mundo en estos tiempos en que domina una nueva conciencia de la evolución y de la historia.

3. *Respuesta confiada y fiel a la promesa de Dios*

Como cristianos, disponemos de las razones más convincentes para responder a las promesas de Dios con una esperanza firme y activa. Tenemos la promesa única, ya que Cristo es la promesa cumplida, la revelación suprema del plan de salvación de Dios (Col 1,25-27; Ef 1,3-14). Tenemos la presencia divina y el Espíritu que, inundando nuestros corazones con amor, es promesa y cumplimiento iniciado (Cf. Rom 5,5; 8,17ss). Cristo, que es el camino, la verdad y la vida, es, al mismo tiempo, la promesa y nuestra esperanza[12]. Dios se revela en él como el que mantiene su alianza para siempre (Sal 88).

Cristo es también el fiel por antonomasia que responde, en nuestro nombre, en fidelidad de alianza al Padre. Por consiguiente, podemos confiar y ser fieles en Cristo. La aceptación de la revelación en Cristo es el compromiso de fe y de esperanza con el futuro, puesto que es compromiso con Cristo. Por medio de la esperanza responsable, nos encontramos en el mismo sendero que Cristo, que es el camino. Esta esperanza es una decisión en favor de un desapego creativo de todo egoísmo individual y colectivo, una aceptación de todo lo que nos aporte el sufrimiento con Cristo en su amor liberador a todas las personas, en su celo por la justicia.

La esperanza responde a la promesa *(promissio)* de Dios y a la misión que encierra[13]. En la esperanza no sólo aguardamos la venida de Cristo al final de los tiempos, sino también su permanente venida al mundo en la Iglesia y por medio de ella y fuera de los límites visibles de ella. La esperanza es una promesa y una misión confiadas a toda la humanidad, promesa y misión, si embargo, encomendadas directamente al creyente.

La esperanza cristiana tiene una dimensión trinitaria[14]. Es la alabanza responsable al Padre que continúa la obra que ha comenzado en la creación y que llevará a término. Es alabanza al Padre por la resurrección de Cristo como signo de su poder y fidelidad y es alabanza, también, al Dios crucificado en Jesucristo, en quien Dios, «como uno de nosotros», (el hijo del hombre) carga el peso de toda la humanidad y derrota a todos los enemigos, incluida la muerte. Es también alabanza del Espíritu Santo que nos hace capaces de ser compañeros fieles y creativos en la realización del plan de Dios.

La esperanza cristiana tiene unas dimensiones marcadas por el misterio de la encarnación, por la cruz, por la resurrección y por pentecostés. Honra a Cristo profeta y al Espíritu Santo que habló y continúa hablando por medio de los profetas, siempre con miras a Cristo profeta. Los creyentes meditan los mensajes carismáticos, en las palabras y hechos de los profetas a la luz de pentecostés, confiando en el Espíritu Santo. De esta manera, los mensajes carismáticos que predicen acontecimientos futuros influyen ya en el presente, y las palabras de los profetas que interpretan el presente influyen en el futuro[15].

Teilhard hace especial hincapié en la encarnación como el gran acontecimiento que debería guiar todas nuestras esperanzas responsables para la transformación del mundo, contando siempre, naturalmente, con la luz de los restantes misterios de salvación. «En síntesis, el cristianismo es por definición y por esencia la religión de la encarnación. Dios que uniéndose al mundo creado por él para

unificarlo y para incorporarlo de alguna manera a él. Para el adorador de Cristo, en este acto se expresa la historia universal»[16].

4. *El éxodo y el reino*

Tiene razón Ernst Bloch cuando ve en los parámetros del éxodo y del reino temas básicos de la esperanza expresada en la Biblia; con todo, no podemos aceptar toda la significación que les atribuye. La historia de la salvación tal como es interpretada en la Sagrada Escritura no permite una teología de la liberación sin éxodo. La aceptación del reino salvador establecido en Cristo exige un no radical al reino de la pecaminosidad colectiva (cf. Rom 5,17).

El éxodo de Abraham deriva su significación de la esperanza engendrada en él por la promesa y por la misión de Dios. Se encamina hacia una tierra desconocida, a la búsqueda de nuevas aventuras. Por medio de la promesa que él recibe con fe y confianza, el éxodo es una alianza creativa que le hace libre para caminar con Dios. Las promesas recibidas por Moisés para su pueblo dan significación al éxodo, al dejar atrás, y al riesgo y la valentía de caminar hacia adelante sin tener otra seguridad que la promesa divina y equipados únicamente con la pasión por la libertad y por la liberación. El éxodo de Babilonia es la condición para ser liberados del exilio y para el gozo de vivir en la tierra prometida.

El paradigma del éxodo es ya esencial en los evangelios de la infancia. Cristo vive de nuevo el éxodo histórico en su nacimiento, en su extrema pobreza, en la huida a Egipto. Los cuarenta días pasados en el desierto son un recuerdo de los cuarenta años pasados por el pueblo del éxodo en el desierto. Pero el éxodo supremo es el del Calvario, el desprendimiento más creador, el rechazo absoluto del poder terreno, del mesianismo de naturaleza mundana.

No podemos separar el señorío de Cristo y el cumplimiento de las promesas realizadas en torno al siervo de Yahveh. Dios tiene caminos maravillosos para instaurar su reino. No se podrá comprender realmente su reino sin una decidida aceptación del éxodo que deben vivir los discípulos de Cristo y toda la comunidad de la Iglesia.

La Iglesia no puede proclamar el reino de Dios si no sigue a Cristo, siervo de Dios, en su éxodo. De manera especial en esta encrucijada de la historia, la Iglesia debe dejar atrás todo el esplendor terreno que echó sobre ella la era constantiniana. Como Iglesia enviada, puede y debe vivir el éxodo orientándose hacia el tercer mundo, libre del anquilosamiento de la vieja cultura occidental, libre para salir al encuentro de todas las naciones. La libertad que da y manifiesta el éxodo es la única plataforma desde la que puede proclamarse humilde y valientemente, el señorío de Jesús.

El éxodo es mucho más que la mera modernización. Es la libertad para la misión contenida en la promesa, misión que debe ser cumplida en fidelidad a la alianza. Si la Iglesia y la teología rehusasen el éxodo se convertirían en «iglesia fosilizada» y «teología fosilizada». Pero sin la fidelidad, la adaptación significaría tan sólo una «teología camaleónica»[17].

La esperanza de participar de la gloria con Cristo, el Señor resucitado, incluye una adhesión irrenunciable al seguimiento de Cristo por la senda del sufrimiento y de la cruz, a vivir el éxodo y convertirse en plenamente libre para la aceptación de su reino y reinado[18]. Una Iglesia que entiende perfectamente la relación entre el éxodo y la proclamación de la soberanía de Dios en Jesucristo encontrará la valentía de hacer frente a las incertidumbres de la historia[19]. Sin falsos deseos de seguridad, estará libre para descifrar los signos de los tiempos. La actitud de éxodo no tiene por qué estar enemistada con la tradición, pero la liberará de tradiciones particulares. Se contemplarán a la luz del éxodo las tradiciones condicionadas por un momento determinado; serán contempladas también al trasluz del reino de Dios. El reconocimiento pleno del carácter provisional de su situación de peregrina evitará que la Iglesia caiga en el pecado del triunfalismo y del inmovilismo.

La promesa del reino, en el que se unirán todas las personas bajo el reinado del amor de Dios, es la base para la misión de amor al mundo, misión que requerirá paciencia y creatividad.

Las personas que vivan el éxodo experimentarán de manera creciente la libertad que nace de la total sumisión personal a las exigencias absolutas del amor y del poder de Dios; esta libertad da una nueva perspectiva. Se comprende mucho mejor la cualidad de inclusión total y las exigencias del reino de Dios, incluidas sus dimensiones cósmicas. La evolución y la historia —de manera especial en cuanto es historia de la libertad y de la liberación— deben ser vistas a la luz de estos dos paradigmas, del éxodo y del reino. Iluminada por esta luz, toda la vida puede proclamar que «Jesús es Señor para gloria de Dios Padre».

5. *Esperanza y conversión permanente*

La esperanza cristiana capacita a la persona para vivir saludablemente en la tensión entre el «ya» y el «todavía no», en la tensión, a veces penosa, entre el espíritu y la letra de la ley, entre la libertad y la ley. La teología de la esperanza tiene que enseñarnos a distinguir entre los verdaderos medios de acceso del éxodo al futuro prometido y las expectativas equivocadas que no pueden sino incapacitar nuestro futuro [20]. Si reposa en la guía del Espíritu Santo, la esperanza cristiana podrá encontrar la síntesis entre las dos dimensiones de la misma misión, una de las cuales es: «Cambia tu corazón y tu conducta», y la otra: «Vosotros sois la sal de la tierra.» La conversión individual y las implicaciones sociales no pueden constituir dos realidades separadas; son dos perspectivas de una visión que nace de la promesa divina.

El crecimiento del reino de la esperanza no se produce automáticamente; es gracia y, por consiguiente, debe crecer en libertad mediante la conversión ininterrumpida. Teilhard de Chardin ha sido criticado con frecuencia porque se creyó que no distinguía entre la evolución y la historia y que, por consiguiente, no veía la principal senda que conduce a la libertad. Personalmente, pienso que esta crítica es injusta. Cuando ve la única gran realidad de la evolución preparando la historia, la ve a la luz de la libertad divina para crear y para amar; en realidad, ve la libertad a imagen y semejanza de Dios como la meta oculta y realidad eventual de la evolución. «La evolución, por el auténtico mecanismo mismo de su síntesis, cada vez se carga de más libertad» [21]. A medida que se desarrolla la penetración de que toda la evolución y la historia tiene su centro en Cristo, que está totalmente libre para Dios y para los hombres, nace una esperanza siempre nueva e incluso la experiencia de que la verdadera libertad es no sólo posible, sino «también el impulso esencial sin el cual nada se puede hacer. Necesitamos un apasionado deseo de crecer, de ser... La vida es un perpetuo descubrimiento; la vida es movimiento» [22].

Una visión tan noble jamás debería reducir el crecimiento y la esperanza a las dimensiones meramente individuales. La esperanza se mantiene en común. Y porque es mantenida en común, cada una de las personas experimenta la gracia y el llamamiento a la conversión y a trabajar junto con los demás en la renovación continuada para lograr el crecimiento de una libertad genuina. Tanto

en el aspecto individual como colectivo, la esperanza exige desprendimiento para buscar el movimiento hacia adelante, el reconocimiento de que existe un tiempo para derribar a fin de poder construir [23].

La esperanza cristiana y el deseo de crecer en el reino de la libertad tienen que contar con la eventualidad de que la libertad sea empleada para el mal y para la propia destrucción. Con todo, sólo podrán luchar contra el mal los que estén pertrechados con la esperanza y sean capaces de ofrecer al mundo una esperanza mayor. Únicamente la esperanza basada en la promesa y misión divinas puede ofrecer una ayuda que nos sirva de fuerza en la lucha incesante contra el mal en nosotros mismos y en el mundo que nos rodea. Esa misma virtud nos permite entablar un diálogo constructivo con los no creyentes; efectivamente, el coraje de crecer y de ser convertidos nos libera de ilusiones y nos ayuda a descubrir y a desenmascarar el ateísmo que se esconde dentro de nosotros.

El lector no puede menos de maravillarse al ver cómo cae Ernst Bloch en el optimismo militante tan ligero que promete el advenimiento de una humanidad perfecta a pesar de todo el mal que experimentamos. Es cierto que Bloch menciona Auschwitz, pero no se enfrenta a las dimensiones del mal que proviene del abuso de la libertad. ¿Son verdaderamente suficientes las utopías fabricadas por el hombre para exorcizar la oscuridad de la humanidad pecadora? [24] Todos los esfuerzos optimistas basados únicamente en cambios en las estructuras sociales y económicas han llevado al fracaso siempre que se han negado a aceptar, como fundamento y motivo, las promesas de Dios y la buena disposición de las personas para convertirse en su mente y en su corazón.

6. *Memoria y esperanza*

La psicología de nuestros días ha vuelto a descubrir, al igual que la teología de la esperanza, la importancia de una memoria saludable y agradecida que dé vigor a la conciencia individual y social. Para Teilhard de Chardin, el efecto principal de la evolución actual es el crecimiento de la conciencia; crecimiento que incluye, por necesidad, la conciencia del pasado del que venimos. Paralelamente, esta conciencia amplía los horizontes del «aquí y ahora» e incrementa la esperanza responsable para el futuro. La libre aceptación de esta conciencia amplificadora nos capacita y exige incre-

mentar la libertad y responsabilidad; nos permite tomar en nuestras manos todo nuestro pasado y nuestro futuro y hacer la elección «entre la autonomía arrogante y la pérdida amorosa de la posición central»[25]. Hacer la elección falsa es «nada menos que pecado y condenación».

Los teólogos de la esperanza prestan cada día mayor atención al recuerdo del acontecimiento de la creación, de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo como condición absoluta para una esperanza bien fundamentada. Escribe Moltmann: «Entonces estuve interesado por el recuerdo de Cristo en la forma de esperanza y ahora estoy preocupado por la esperanza en forma de recuerdo de su muerte»[26].

Tanto el recuerdo del pasado como la memoria de Cristo en forma de esperanza son celebrados en el aquí y ahora. Son recuerdo genuino en la medida en que engendran y fortalecen la celebración del aquí y ahora mediante la preparación, la buena disposición, la vigilancia. Recordemos que damos gracias por nuestro pasado mediante nuestra respuesta a la situación de nuestros días, moldeando las riquezas que hemos recibido del tiempo pretérito en una responsabilidad activa del futuro[27]. Un recuerdo saludable que nos empuje a celebrar la eucaristía no permite verdaderamente ningún tipo de huida al pasado. «La historia del pasado se convierte en una parábola y en signo del plan continuado de Dios»[28].

Todos podemos mirar al futuro, pero sólo los que fundamentan su confianza en las promesas divinas y en el recuerdo de la fidelidad de Dios vivida pueden caminar hacia el futuro equipados con aquella libertad capaz de descifrar en el presente la voluntad de Dios en la línea de su fidelidad eterna. Por consiguiente, el recuerdo de la comunidad de fe está orientado hacia el futuro. «Así como la memoria es profecía en marcha atrás, así la esperanza es memoria proyectada al futuro»[29]. Al igual que la historia es una en sus dimensiones de pasado, presente y futuro, el recuerdo agradecido combina inseparablemente la esperanza responsable y la buena disposición para atender a la llamada del aquí y ahora. Donde no están unidos, padece merma en alguna de sus dimensiones. Iluminados por esta luz, vemos la enorme importancia que reviste la celebración del memorial del Señor hasta que él vuelva. «Si nuestra vida ofrece constantemente un culto justo, entonces, y únicamente entonces, adoramos a Dios en fe y en verdad, podemos ser signo de esperanza para el mundo»[30]. Esta síntesis abre la puerta a las

mayores y más admirables energías de la libertad y fidelidad creativas.

B) Las notas de la esperanza cristiana

1. *Esperanza inundada de gracia frente a esperanza sin gracia*

Cuando los cristianos hablamos de esperanza estamos hablando de gracia, de don inmerecido y gratuito, el don de compromiso que Dios contrae con nosotros, el compromiso de su fidelidad creadora y redentora. Celebramos la fiesta de la esperanza y celebramos la esperanza como fiesta permanente hasta que entremos en la fiesta sempiterna porque es un don de Dios. «Entregarse sin reservas a la gracia de Dios, creer: todo ello es radical abertura al futuro; esta abertura radical al futuro es la libertad del cristiano»[31].

La visión cristiana se opone diametralmente a la de Ernst Bloch[32]. La esperanza que él propone no sólo es esperanza sin fe, sino que, y esto es mucho más grave, es esperanza sin gracia. Afirma una especie de fe en el futuro de la humanidad, en el poder innato del hombre y de la materia, sin que exista nada más por encima y ni más allá. Para él no existe nada que podamos calificar como gracia. Las utopías, la determinación, el sueño y la esperanza ansiosa eliminan cualquier tipo de dones gratuitos que vengan de otra parte. En la filosofía de la esperanza presentada por Bloch, la persona humana no puede aceptar nada como don, como gracia. Pero, a fin de cuentas, ¿puede el hombre estar agradecido a una humanidad abstracta y confiar en sus propias utopías para perfeccionar el futuro?

El cristiano conoce la fuente de su esperanza: Dios que da a manos llenas. Mediante el reconocimiento humilde, la alabanza gozosa, la plegaria incesante, se mantiene en la senda de la esperanza cristiana. Tiene la valentía de aceptar sus fallos, mientras que se mantiene en conexión con la fuente de su esperanza, su Creador y Redentor por gracia, y saca energías de ella.

El trabajo personal como expresión de la libertad creativa, especialmente cuando se realiza al servicio de la humanidad, da una saludable confianza en uno mismo, elemento indispensable de la esperanza. Pero si la persona trabaja buscando únicamente su realización o entrega todas sus energías al trabajo y pone toda su

confianza en sí mismo, ésta se tambaleará con cada uno de los fracasos que obtenga.

Existe un gozo y una avidez en el estudio y en la reflexión, en la investigación científica y, de manera especial, en la participación en el proceso mismo y en los resultados de la búsqueda. Todo esto puede enriquecer notablemente la vida de una persona. Pero, con demasiada frecuencia, la fragmentación propia de la ciencia moderna y las dificultades para poner en práctica los resultados conseguidos son fuente de frustración.

La reflexión, la meditación, el diálogo sobre los grandes temas de la vida sirven para apuntalar la esperanza y la vida misma; efectivamente, allí donde hay esperanza, hay vida. Ambas exigen una profundidad de pensamiento que nace de lo más íntimo del corazón de la persona; de otra manera, la reflexión y el diálogo se quedarían en un plano teórico, que podría convertirse en obstáculo insalvable para la fe y para la esperanza en un Dios viviente. Incluso la teoría teológica puede degenerar en discusiones triviales, tal como ha sucedido frecuentísimamente en el pasado entre las distintas escuelas teológicas y entre las iglesias separadas. Ni siquiera la contemplación interior que persiga únicamente la paz de la mente podrá abrir plenamente el corazón al Dios de la esperanza y de la fe.

En la esperanza cristiana, la persona se vuelve a su profundidad interior al mismo tiempo que está en comunicación. Allí se confía a Dios. Éste es el auténtico meollo del proceso de la oración. La esperanza alcanza madurez cuando se da el reconocimiento constante de la verdad de que todo es gracia, don. Ésta es, pues, esperanza en adoración amorosa de Dios y en amor activo a los semejantes. Enraizada en Dios, la fuente de nuestra vida, nos conduce a una conciencia más profunda de su presencia graciosa.

Las cualidades personales, las energías y los resultados obtenidos pueden ser una fuente de afirmación de uno mismo y de los demás e inspirar un optimismo natural. Pero si no reconocemos todo esto como don inmerecido de Dios, estará siempre amenazado por desconfianzas y fracasos que minarán la esperanza fabricada por uno mismo.

En la medida en que una persona se esfuerza verazmente por conseguir la valentía de ser, en esa misma medida se capacita para caer en la cuenta de sus propias limitaciones. Adquirir y mantener esta conciencia le ayuda a crear una sana inseguridad. No existe otra senda para llegar a la esperanza permanente que esta

«santa inseguridad». Ella puede conducir —pero siempre a través de la gracia de Dios— a una vida verdaderamente vivida en la presencia de Dios, que concede a su frágil criatura la valentía de ser y de esperar en medio de su inseguridad humana. La esperanza personal queda totalmente asegurada en Dios después que uno ha aprendido el doloroso camino de dudar de uno mismo y de desconfiar del mundo, en la medida en que es un mundo ajeno a la gracia, desagradecido, lleno de suficiencia y presunción.

Tanto la vida como la esperanza tienen su fuente en la oración, sea ésta oración de alabanza o de acción de gracias, oración de aflicción, de petición o de intercesión.

La acción de gracias agudiza en el creyente la bendita conciencia de que las cosas buenas son más valiosas e importantes que las realidades materiales; son dones gratuitos que provienen de Dios, son señales de su presencia amorosa y de su preocupación y cuidado de nosotros. Pero son, al mismo tiempo, una llamada constante a entregarnos totalmente a él e irradiar esperanza convirtiendo estos dones en signos y medios de solidaridad entre las personas, para gloria de Dios.

La oración de aflicción es capaz de otorgar, incluso al mayor pecador, la valentía para ser y para esperar a la vez que experimenta el amanecer de una transformación. La oración de contrición será genuina si está llena de confianza y alaba a Dios, fuente de la reconciliación y de la paz.

La oración de petición refleja esperanza y la incrementa en la medida en que ponemos incondicionalmente nuestra confianza y seguridad en Dios. Sabemos por la fe que Dios nos concederá todo cuanto pidamos en nombre de Jesús. La fe nos ilumina acerca de los dones que Dios quiere conceder a sus hijos: incremento en la sabiduría y en el amor, intensificación de la comunión con el Espíritu Santo y donación de todos los dones que el Espíritu concede. En la oración de petición, el creyente sabe que Dios le concederá mayor número de bienes que los pedidos por él; en consecuencia, está preparado para recibir confiadamente todo lo que excede los deseos y las previsiones, lo que podría ser calificado como sorpresa. «Si a alguno de vosotros le falta sabiduría, pídala a Dios, que la da a todos sencillamente y sin echárselo en cara, y se la dará. Pero pida con fe, sin dudar nada; porque el que duda es semejante al oleaje del mar agitado por el viento y llevado de una parte a otra» (Sant 1,5-6).

El Señor mismo nos dice claramente en su plegaria lo que de-

beríamos desear y esperar. En el padrenuestro nos enseña la oración de la nueva familia. La esperanza exige, en primer lugar, la valentía de vivir tan auténticamente como hijos del único Dios y Padre, que podamos decir: «Padre nuestro.» Y por la valentía con la que creemos que somos llamados hijos de Dios en Cristo, podemos esperar que seremos capaces de honrar, en la tierra, al único Padre promoviendo la fraternidad entre todas las personas. Esta actuación exige la decisión inquebrantable de actuar con tal paciencia, confiando en la fidelidad de Dios y conociendo con claridad absoluta que aguarda a la historia la manifestación final y completa.

La oración del Señor nos introduce en la tensión salvífica entre el «ya» y el «todavía no», que nos convierte en peregrinos incansables. Nos encontramos realizando un viaje durante cuyo transcurso no podemos esperar la anticipación perfecta del goce celestial del amor de Dios ni detenernos a «contemplar perezosamente el firmamento». Sabemos que la perfecta realización de la voluntad de Dios, tanto en el cielo como en la tierra, se realiza por medio de Jesucristo; sabemos, igualmente, que si nos abrimos a él en la fe nos encontramos, por la gracia de Dios, en el camino hacia la senda celestial de hacer su voluntad en un espíritu de alabanza y de acción de gracias, en esperanza solidaria con la totalidad de su familia.

Si nos arrodillamos ante Dios en postura de oración, comprendemos que no es posible orar verdaderamente si, al mismo tiempo, ansiamos egoístamente nuestro propio pan o si olvidamos que las personas necesitan mucho más que pan. La oración extiende nuestra esperanza a todas las personas de manera que aprendamos a compartir el pan que nos fue dado por el único Padre, a coordinar todos nuestros talentos y a organizarlos de manera que no nos limitemos a alimentar a los que tienen hambre, sino a permitirles que aprendan a respetarse a sí mismos y a participar en la obra y en sus resultados. Como hijos de Dios, podemos comer nuestro pan juntos si reconocemos la dignidad y libertad de todos y les permitimos una responsabilidad creativa en todas las dimensiones de esta vida intramundana.

Cuando oramos confiadamente por nuestras propias necesidades, comprendemos cada vez más que la participación del pan nuestro de cada día se realiza en la mesa común de la vida. Participando juntos de la palabra y del pan de la eucaristía comprendemos que podemos esperar, efectivamente, el banquete celestial en aquella

solidaridad de esperanza con la que toda nuestra vida llama: «Padre nuestro».

La oración, que nos transporta a la fuente de la esperanza, nos hace comprender también cuán ardientemente deberíamos esperar la paz y la reconciliación. Mentimos descaradamente pronunciando palabras sagradas cuando expresamos la esperanza del don de *shalom* y no demostramos una voluntad seria de ser pacificadores. Si, como miembros de la familia de Dios, pedimos ser liberados de los lazos de la solidaridad con el pecado, llegamos a comprender existencialmente que no podemos escapar de los poderes oscuros que dominan nuestra vida y nuestro entorno si no nos entregamos a nuestra propia purificación y a la edificación de un ambiente divino de paz, de bondad, de ternura, de sinceridad. Los que oran de esta manera no tienen motivos para temer mal alguno.

La oración es esperanza en acción, porque es esperanza que constituye la verdadera fuente de toda historia creativa y redentora. Cobijarse confiadamente en el designio amoroso de Dios significa formar parte de sus promesas para el mundo. De esta manera, nos convertimos en puentes de esperanza capaces de hacer desaparecer el abismo existente entre la fe y la vida. Si nuestra esperanza en la oración es auténticamente cristiana, todo el mundo alcanzará, con nosotros y por medio de nosotros, la fuente de la esperanza; efectivamente, nosotros oramos en el nombre de Jesús y oramos con él para el bienestar y salvación de todo el mundo. La oración que es fuente de esperanza sigue la tradición profética que excluye cualquier tipo de dicotomía entre religión y vida, entre fe y esperanza, entre amor de Dios y amor al prójimo.

El formalismo es una de las mayores amenazas a las que se hallan sometidas la oración y la esperanza. No cabe duda de que, para orar, necesitamos alguna estructura, pero debe existir siempre espacio y estímulo para la espontaneidad y para la creatividad. La oración será signo de esperanza si permite que el espíritu de libertad renueve nuestros corazones y transforme, por medio de nosotros, la faz de la tierra. La oración de la esperanza activa hace que los hombres compartan el reposo sabático de Dios, descanso que da luz, paz y fuerza a su presencia creadora y liberadora en el mundo.

La oración de la tradición profética nace cuando experimentamos solidaridad con el exiliado, con el pobre, con el discriminado, con las personas que se encuentran metidas en problemas. Lleva esta solidaridad vital ante Dios en Jesucristo, «esperanza del mundo».

En la medida en que la esperanza permanezca como experiencia mediante la oración genuinamente profética tanto más podrán sus mensajeros llevar y transmitir un sentido de totalidad que combina las expectativas de la venida final del Señor y su advenimiento en los acontecimientos de la vida cotidiana. La esperanza de los «nuevos cielos y la nueva tierra» se sintetiza, pues, en un compromiso solidario de trabajar por conseguir un tipo de mundo que invite a confiar en Dios.

En la oración, la esperanza llena de gracia se convierte en esperanza responsable.

2. *Esperanza mantenida en común: esperanza solidaria*

Entre los motivos para «asegurar con lazos de paz la unidad que da el Espíritu» se encuentra, de manera especial, la esperanza solidaria. «Un solo cuerpo y un solo Espíritu como una es la esperanza a que habéis sido llamados» (Ef 4,4). Sin una conversión radical a la solidaridad en la esperanza y a la esperanza en solidaridad jamás se darán las condiciones necesarias para la fidelidad y libertad creativas.

La esperanza cristiana es una alianza de esperanza. Dios mantiene su alianza que llama a la fidelidad de la alianza. La esperanza de la Iglesia es absoluta. Ella sabe que será salvada y que siempre habrá en ella un «resto» de fidelidad salvadora. La esperanza del individuo estará asegurada en la medida en que éste pertenezca a la alianza. La esperanza del cristiano es, ante todo, una esperanza para todos y, consecuentemente, para cada uno de los que participan afectivamente de esta esperanza solidaria.

La esperanza individualista que olvide la dimensión de alianza estará siempre cargada de temor y de escrúpulos. Tenemos que trabajar en nuestra salvación con confianza pero con temor; jamás podremos perder de vista la posibilidad de quedar fuera de la relación de alianza. Superaremos el temor de no lograr nuestra salvación cuando oremos confiadamente en el marco de una esperanza de alianza [33]. Nuestra esperanza y oración son sostenidas por la comunión de los santos reunidos alrededor de Cristo, solidaridad encarnada. Cada uno de nosotros está llamado a sostener, por gratitud, la esperanza común.

Debemos considerar como signo de los tiempos actuales el que la humanidad haya alcanzado un grado crucial de organización so-

cial y de conciencia que le hacen ver el futuro de la humanidad como uno e indivisible tanto para el bien como para el mal. Es inevitable una mayor unificación.

En este punto debemos tomar dos decisiones profundas: la primera sumarnos a este movimiento histórico, la segunda es tomar una opción por el tipo de unificación que esperamos. A este respecto, pocos han superado a Teilhard de Chardin en clarividencia. En la esperanza mantenida en común ve él la única dirección que puede llevarnos hacia arriba: «... la que, por medio de una organización creciente, puede llevarnos a una síntesis y unidad mayores. Fuera, también aquí, los puros individualistas, los egoístas que piensan crecer excluyendo o disminuyendo a sus hermanos individual, nacional o racialmente. La vida se mueve hacia la unificación. Nuestra esperanza no será operante más que si se expresa en una cohesión mayor y en más solidaridad humana» [34].

Nada ni nadie podrá poner obstáculos insuperables al proceso hacia la unificación. Además, para Teilhard de Chardin, aquí el problema principal es la libertad. El género humano se encuentra en una encrucijada en que tiene que elegir entre la — ¡Dios no lo quiera! — unificación coercitiva y la solidaridad unánime como expresión de libertad y convicción genuinas. La coacción no podría conducir más allá de una falsa unidad. «Materializa en vez de espiritualizar» [35]. Puesto que el hombre no es un insecto, no tiene por qué ser guiado por la «ciega entrega de una hormiga a su hormiguero» [36].

Teilhard llega, incluso, a decir que la unificación por libre consentimiento, con pleno respeto de la justicia a la unicidad de cada persona, es la única elección «biológica» [37]. El mencionado autor está plenamente convencido de que toda la evolución, y de modo particular, la de la vida ansía esta clase de unidad entre los seres humanos, y solamente ésta. Teilhard ve la presencia del Espíritu, que renueva la faz de la tierra en esta, y sólamente en esta, dirección en el proceso biológico. El Espíritu recibe, finalmente, la honra de la libertad humana, la única «capaz de realizar el milagro de que emerja más responsabilidad de las fuerzas de colectividad. Solamente ella representa la prolongación auténtica de la psicogénesis de la que hemos salido. Por consiguiente, debemos reunirnos por dentro, en plena libertad» [38].

La solidaridad es un tema de aspiración común y de unidad caracterizada por la relación de corazón a corazón. En esta visión, el amor a Dios y el amor a nuestros semejantes no es algo impuesto

ni «meramente un acto de culto o de compasión sobreimpuesto a nuestras restantes preocupaciones individuales». Para el cristiano «se impone abrazar la vida, la vida misma en la integridad de sus aspiraciones, de sus luchas y conquistas, con espíritu de solidaridad y de unificación personalizante» [39].

La mayor traición que puede cometer un cristiano consistiría en rechazar individualmente el proceso de unificación y anhelar un proceso marcado por el egoísmo colectivo. El cristiano debe saber que se realiza su propia salvación en el campo de su contribución a la salvación de todos, incluso en su dimensión cósmica. «La verdadera unión, la unión de espíritu y de corazón, no esclaviza ni neutraliza a los individuos que reúne; los superpersonaliza» [40].

Teilhard comprendió, cuando era aún joven, lo que significa este proceso de crecimiento, esta «superpersonalización». La forma suprema de pureza de corazón exige dedicación total a la unidad. «Lo único que puede aterrarnos es la alarmante necesidad de pureza de que padece el universo y que pone a uno casi fuera de sí en el ansia de hacer algo por remediarla. ¡Qué objetivo tan maravilloso al que pueden apuntar todos nuestros esfuerzos interiores!» [41].

3. *Esperanza valiente: esperanza y sufrimiento*

La esperanza cristiana es la valentía de ser, de crecer, de aceptar riesgos en medio de la incertidumbre y del sufrimiento. Esto será posible si volvemos nuestros ojos y corazones, en la fe, al misterio pascual de la muerte y resurrección de Cristo. La valentía de esperar, de sufrir y de aceptar riesgos en libertad y fidelidad se fundamenta en las promesas de Dios y en la fiabilidad de la alianza.

La esperanza no nos garantiza que nos veremos libres de experiencias desagradables a lo largo del camino de la historia, la esperanza encierra riesgos, desengaños parciales y muchas sorpresas. Por ello, Moltmann habla de «experimento esperanza». Él considera la totalidad de la historia como un experimento que Dios hace con su creación, y la cristiandad con la historia. El gran experimento, nacido de la absoluta libertad del amor de Dios, permite a la criatura responder y actuar en libertad. Ello encierra la posibilidad de que el hombre, por su negativa a cooperar con la fidelidad de Dios, imponga enormes sufrimientos a la historia.

El cristiano sabe perfectamente que la fidelidad de Dios ganará la batalla final. «La esperanza cristiana aprende la esperanza al conocer concretamente el poder abrumador de la negativa y del juicio sobre todos los seres y sobre sus posibilidades y continuar esperando a pesar de todo. Como "esperanza crucificada" puede ser esperanza resucitada» [42]. Es necesaria una gran esperanza, una esperanza valiente, para creer en el Dios de la historia y sacar las conclusiones de esta fe. «Sin revolución en el concepto de Dios no existirá fe revolucionaria. Sin liberación de Dios de las imágenes idolátricas producidas por la ansiedad y por el eclecticismo, no existirá teología de la liberación» [43].

Una esperanza evolucionaria y revolucionaria, como la de Julian Huxley, no tiene por qué fundamentarse necesariamente en el ateísmo [44]. Los cristianos pueden admitirla plenamente a condición de que se liberen de un concepto helenístico de Dios y retornen al Dios de la Biblia, al Dios de la historia, al Dios del «experimento esperanza». Todo esto exige, naturalmente, una esperanza valiente, un estar educado para ella y la liberación de un falso deseo de seguridad.

Sólo aquellos cristianos que estén enraizados fuertemente en la comunidad de fe y de esperanza podrán vivir su esperanza animosa que da sentido a todas las experiencias de la historia.

Para Teilhard de Chardin, el mal en todas sus formas repugnantes —injusticia, desigualdad, sufrimiento y muerte— «cesa teóricamente de ser afrentoso tan pronto como, deviniendo la Evolución una Génesis», vemos la totalidad de la evolución y de la historia a la luz del triunfo final de la fidelidad de Dios a su libertad para amar, victoria de Dios presente en medio de la historia por medio de Jesucristo» [45]. Pero todo esto continuará siendo ultrajante *en la práctica* si el cristiano no encuentra la valentía de oponerse al mal en una esperanza responsable y solidaria. Ésta es la lección que aprendemos por medio de la fe en el Dios crucificado.

Los discípulos de Cristo que creen en la cruz como camino para la resurrección y sacan de ella el sentido del sufrimiento, serán la antítesis y contradicción de un mundo abandonado y sin Dios. La fe en la cruz no se limita a configurar la manera de aceptar el sufrimiento; al mismo tiempo profundiza la sensibilidad para captar los sufrimientos de los oprimidos, de los desheredados, de los enfermos, y lleva a la aceptación libre de todas las formas de su-

frimiento inherentes a un protagonismo profético contra la injusticia y el desamor[46].

Nadie podrá enseñar una teología de la esperanza si no está implicado en los sufrimientos necesarios para hacer frente al mal y para eliminar, en la medida de lo posible, los sufrimientos ocasionados por el pecado. Los discípulos de Cristo se ven obligados a aprender continuamente en la escuela del sufrimiento (Heb 5,8); tendrán que aprender la obediencia a Dios entendida como fe activa en amor y en esperanza responsable[47].

Viviendo la moral del misterio de pascua, los cristianos aprenden una esperanza que difiere totalmente del optimismo superficial. Un optimismo que nos dijera: «Tómatelo a la ligera; todo irá bien», contradiría nuestra fe en el misterio de pascua y no nos prepararía para afrontar la vida en sus realidades concretas. Cuando amanece el día, cuando las ilusiones caen por tierra, no queda sino un amargo sinsabor. El pesimismo que vivimos en nuestros días es fruto del optimismo superficial reinante en épocas pasadas. Las personas para quienes cuenta únicamente el éxito y la felicidad a escala humana carecen de profundidad y niegan la esperanza cristiana. En consecuencia, se encuentran traumatizados cuando tienen que vivir en medio de reveses, de fracasos y de desilusiones.

El pesimismo prepara el camino a la más engañosa de todas las doctrinas. Asustado por la posibilidad de sufrir, el pesimista abandona el campo de batalla de la vida y priva a ésta de su sentido más profundo. Privado de la valentía *de ser,* renuncia a la plenitud de la vida. Se niega a aprender el amor desinteresado en la escuela del sufrimiento.

Para muchas personas no es tanto el sufrimiento mismo lo que hace que la vida les parezca insoportable, sino su apariencia de absurdo. Pero, como nos han demostrado Viktor Frankl y otros muchos hombres y mujeres por medio del ejemplo y de la palabra, uno puede no amilanarse bajo los sufrimientos más terribles si descubre en ellos algún sentido profundo o finalidad. Esto presupone que la persona ansía captar totalmente el sentido de la vida, aunque tenga que llegar a este conocimiento de manera gradual y penosa. Sufrir en unión con el Dios crucificado es amor que espera, es esperanza que descubre gradualmente las dimensiones del amor verdadero. Y este amor crea la buena disposición a pagar el precio necesario.

La valentía de ser y de esperar, de encontrar el verdadero yo en medio de los sufrimientos —no sólo a pesar de ellos, sino haciéndoles frente— manifiesta la profundidad de la libertad humana. La libertad alcanza su madurez cuando acepta los retos que le lanzan la vida y el amor. Buscar la vida en una tierra en la que no existan sufrimiento ni frustraciones es una manera cobarde de escapar de la elección de la libertad y de sus realizaciones más elevadas. La fidelidad creativa y la libertad crecen al enfrentarse a las condiciones reales de la vida, en reconocimiento pleno de las complejidades de la situación presente, con todas sus enormes posibilidades y limitaciones.

Quien se atreve a hacer frente a la necesidad personal de purificación y al grito con que el universo expresa su carencia de pureza, sabe que el sufrimiento es el camino que puede ofrecer oportunidades únicas para la libertad. Me refiero de manera especial a aquellos sufrimientos que ponen a prueba el amor desinteresado y la fidelidad en la escuela del divino Maestro. En esta libertad, uno no se limita a sufrir sin descanso ni queja; puede llegar, incluso, a ver el sufrimiento como camino real para una libertad aún mayor. La persona que opta por este sentido salvífico, llega a comprender paulatinamente la bienaventuranza: «Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados» (Mt 5,4).

4. *Esperanza gozosa*

La esperanza bañada por la gracia, la esperanza mantenida en común, la esperanza que acepta el misterio y la realidad de la cruz descubre de manera creciente el poder de la resurrección. Básicamente es una esperanza gozosa[48].

La esperanza cristiana capacita al creyente para vivir la moral de las bienaventuranzas y, en consecuencia, a probar y ver cuán bueno es el Señor. Ser «salvado en la esperanza» significa que la vida verdadera, la vida en Cristo, ha comenzado ya aunque necesita aún de la prueba. El Espíritu ha sido ya derramado en los corazones de los creyentes que «corren hacia la meta para ganar el premio, que es llamada de Dios a la vida de arriba, en Cristo Jesús». Pablo puede decir: «Juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas y las tengo por basura para ganar a Cristo» (Flp 3,8.14). Por esto, «La paz de Dios, que supera todo conocimiento, custodiará vuestros corazones y pensamientos en Cristo Jesús» (Flp 4,7).

La esperanza de Pablo es solidaria. «Ahora me alegro por los padecimientos que soporto *por vosotros*» (Col 1,24). Los que, individual y colectivamente, han condenado a muerte su egoísmo gozarán de los frutos del Espíritu: amor, gozo, paz (Gál 5,22). Para el creyente, el futuro ha comenzado ya: Cristo es su vida aquí, ahora y para siempre. La esperanza gozosa es la única respuesta posible.

C) Esperanza cristiana y responsabilidad ante el mundo

Una de las ideas básicas de todo el pensamiento de Teilhard de Chardin es: «El mundo pertenece a los que pueden ofrecerle la mayor esperanza.» Nosotros podemos ofrecer al mundo el mensaje de nuestra esperanza e invitar a todos a que cooperen en esta esperanza. Para ello, será imprescindible que sepamos escuchar las esperanzas del mundo. El concilio Vaticano II insiste fuertemente en este punto: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo» [49]. Es imposible profesar fe y esperanza en Cristo y, al mismo tiempo, no sentirse preocupado por el futuro del mundo. Esta postura equivaldría a negar la esperanza que Cristo trae como salvador del mundo.

La Iglesia enseña que «la esperanza escatológica no merma la importancia de las tareas temporales, sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio. Cuando, por el contrario, faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas: es lo que hoy con frecuencia sucede» [50]. Esta doctrina caracteriza la respuesta de la Iglesia al ateísmo moderno. Si las religiones proponen una esperanza totalmente situada en otro mundo mientras se limitan a glosar superficialmente las esperanzas de este mundo o a juzgarlas negativamente, no debería sorprendernos que se produzca un cisma entre la religión y la evolución, entre la Iglesia y la ilustración, entre la seguridad en la salvación de las almas, por una parte, y la responsabilidad frente al mundo [51].

Si sonoros son los llamamientos del mundo antirreligioso, mucho más intensa es la convocatoria de Cristo para que seamos más fieles a las esperanzas legítimas del mundo. Él, que se reveló como la resurrección, es también la Palabra encarnada que lleva a término la obra de la creación. Predica el reino sempiterno del Padre y, como parte de esa predicación, alimenta al hambriento y nos urge a todos para que nos convirtamos a la fraternidad en justicia y paz. Como enseña el apóstol Pablo, los que, por el Espíritu, experimentan la libertad de hijos e hijas de Dios son más sensibles a los gritos del universo creado que aguarda la revelación de los hijos de Dios: «... en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios» (Rom 8,20-21).

Las esperanzas legítimas de la humanidad no son concurrentes con la esperanza cristiana; la esperanza traída por Cristo las incluye a todas. Podremos hablar al mundo y compartir sus esperanzas legítimas si hacemos hincapié en nuestra propia identidad. Como cristianos, debemos saber lo que Cristo ha prometido y lo que espera el hombre. Esto nos permitirá distinguir entre las variadísimas esperanzas que despiertan en nuestra época.

Para bien del futuro de la esperanza, el cristiano tiene la obligación de desenmascarar las esperanzas falsas, tales como la esperanza marxista, por ejemplo, de que puede construirse un futuro paraíso de paz por medio del conflicto y del odio. «¡Por desgracia, una esperanza inverosímil... una especie de muerte, muerte del individuo, muerte de la raza, muerte del cosmos... Una visión más realista y más cristiana nos demuestra que la tierra evoluciona hacia un estado en el que el hombre, cuando llegue a la plena posesión de su esfera de acción, de su fuerza, de su madurez y unidad, se habrá convertido, al fin, en un ser adulto» [52].

Nuestra esperanza no se encuentra ubicada fuera de la historia presente; nuestra confianza está puesta en el amor eterno, en Dios, presente en medio de la historia de la humanidad para conducirla a su plenitud. Para nosotros, los cristianos, las promesas divinas están encarnadas ahora en medio de nosotros, en la totalidad del universo; sabemos que recibimos las arras de la esperanza y la misión de trabajar no sólo para el bien de la Iglesia, sino para el de toda la especie humana.

Sabemos también que, si vivimos en consonancia con el evangelio, podemos transformar el mundo radicalmente e inundarlo con la esperanza recta. Sólo el testimonio de la esperanza cristiana es capaz de desenmascarar las peligrosas ideologías tejidas en torno a la esperanza. Si somos sal de la tierra, las gentes comprenderán que la esperanza del futuro no es una cuestión de «bienestar», sino, principalmente, de «más ser» [53]. Se llegará a alcanzar esa

meta si vivimos plenamente la síntesis entre el arriba y el adelante.

Teilhard de Chardin aboga por una visión mejor de la relación entre materia y espíritu —«la síntesis terrestre del Espíritu»— que debería permitir una síntesis más encarnada entre el amor de Dios, el amor al prójimo y nuestro compromiso en favor del progreso en su totalidad [54]. Si somos verdaderamente fieles a la tierra, tal como sería justo a la luz de la evolución y, más aún, a la luz de la revelación, podríamos recoger todo lo que es bueno y alentado por la esperanza, e introducirlo en la única esperanza cristiana. El progreso y el éxito meramente materiales, incluso una educación marcada por una esperanza integrada, «no es más que polvo, a menos que se convierta en lo más preciado e incorruptible de todas las cosas al agregarse a un inmortal centro de amor» [55]. La educación cristiana tiene el privilegio de comunicar esta esperanza que todo lo abarca.

Aunque el cristiano sabe que «los nuevos cielos y la nueva tierra» alcanzarán su realización plena mediante la intervención divina, nosotros los vemos como continuación de la esperanza genuina que tenemos en la historia terrena. Por consiguiente, nadie tiene derecho a buscar esperanzado los nuevos cielo y tierra prometidos a no ser los que pusieron de su parte lo mejor que poseían y lucharon por convertir nuestra tierra en lugar más habitable para todos.

«Los cristianos sienten escasas simpatías por las visiones desesperanzadas de la historia que contemplan la sociedad humana en marcha inevitable hacia el declive... Frente a tales posiciones intelectuales, los cristianos tienen la obligación de afirmar —por la fuerza de las promesas divinas— que la historia permanece abierta a la libertad humana y a la creatividad, abierta a lo inesperado» [56]. Esta esperanza cristiana nos empuja a la acción para lograr cambios significativos en la opinión pública, en la interpretación y creación de la cultura, en los sistemas económicos y en las estructuras de poder de las naciones ricas. Sin embargo, los cristianos no cuentan con armas secretas a no ser la promesa divina y su correspondiente esfuerzo en favor de la libertad humana.

D) La sacramentalidad de la esperanza y los sacramentos de la esperanza

1. *Una visión más amplia de los sacramentos*

Dios no se sirve únicamente de palabras para comunicar sus promesas; de manera especial lo hace por medio de acciones. La palabra profética explica lo que significa la acción y lo que ésta hace presente para nosotros. La creación es una unidad compuesta de palabra y de acción; es también una palabra evento. Por su misma naturaleza es una promesa ya que comporta en sí la presencia activa de Dios. En los planes de Dios, la evolución y la historia forman una unidad.

La creación y la historia están cargadas de esperanza por la presencia de Dios en su fidelidad. El que ha comenzado la obra la llevará a término. A la luz de la Sagrada Escritura, la Iglesia antigua —y la ortodoxa hasta nuestros días— no ve abismo alguno entre lo natural y lo sobrenatural. La creación, como palabra acción de Dios, y la creación, como realizada en la palabra divina y con miras a Cristo, es verdaderamente un gran sacramento por la presencia del Creador y del Redentor en ella [57].

Este aspecto es, también, uno de los intereses principales de Teilhard de Chardin. Cristo —y el profundo conocimiento que Teilhard tiene de la evolución— abre sus ojos a la liturgia cósmica. Ve la maravillosa relación existente entre la materia y el espíritu. Desde los mismos comienzos, el Espíritu de Dios aletea sobre la tierra (Gén 1,2). De suyo, la materia no se opone al espíritu; se vio implicada únicamente en la frustración que derivó del pecado. Si bien es cierto que no existe separación entre lo natural y lo sobrenatural, sin embargo, existe una gran disparidad entre la creación en los planes de Dios y la creación distorsionada por el pecado. Con todo, esta distorsión no puede ser de tal manera profunda que la creación y la historia pierdan su bondad fundamental, su cualidad de promesa y de esperanza. La gloria de Dios, el esplendor de su poder y amor continúan poniéndose de manifiesto en cada una de sus obras. Su presencia prometedora aparece escondida solamente al no creyente.

Los cristianos ven la sacramentalidad de la creación y de la historia conscientemente a la luz de Cristo, Mesías prometido, la promesa encarnada de la consumación final: «Él es la Imagen

de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades, todo fue creado por él y para él» (Col 1,15-16).

2. *Cristo, el sacramento de esperanza*

Fuera de Cristo la sacramentalidad es imposible. Desde el comienzo, él es la promesa dada a la creación, la promesa en favor del hombre. En su venida, él es el cumplimiento de todas las promesas anteriores y, al mismo tiempo, la promesa de la consumación final. Cristo es mucho más de lo que la creación podría soñar. Con todo, este sueño, esta esperanza y esta promesa estaban presentes en la creación desde los comienzos, ya que ella fue hecha en él, Palabra del Padre, fue hecha con miras a su venida.

La primera venida de Cristo en la encarnación es la cima de la profecía y de la promesa de la fidelidad de Dios, y obliga a una fidelidad confiada y creativa. Cristo no sólo es el sacramento del Padre, al hacer visible «la magnitud infinita de su amor» (Jn 13,1); es también la promesa de que sus discípulos —a los que promete el Espíritu Santo— serán también capaces de hacer visible este amor amándose mutuamente como él los amó. Él ha mostrado el Padre a los discípulos de manera que ellos, por el amor, lo muestren, a su vez, al mundo, y el mundo conocerá a Cristo y al Padre por medio del amor de ellos. En Jesucristo —y solamente en él— los que dan fruto en el amor y en la justicia son un signo de esperanza, la promesa de las cosas venideras.

Jesús es un signo visible en todo su ser y conducta, una palabra signo de promesa y un llamamiento a la esperanza. Lleva a cumplimiento las más atrevidas profecías referidas al siervo de Yahveh —Antiguo Testamento—; es reconocido por el Padre como su promesa cumplida, como portador de todas las promesas: «Tú eres mi hijo, mi Amado; en ti tengo puestas todas mis complacencias» (Lc 3,22).

Cuando Jesús se encuentra con los pecadores lo hace de manera que despierta nuevas esperanzas y pone en marcha una nueva creación. Jesús asegura a la pecadora que lava sus pies con sus lágrimas de arrepentimiento el perdón de sus pecados: «Por eso te digo que quedan perdonados sus pecados, sus muchos pecados, porque ha amado mucho» (Lc 7,47). Sus últimas palabras en la

cruz, cuando sella la alianza con su sangre, son promesas humanas y divinas que hacen posible la esperanza para todos; de esta manera se convierten en llamada a la esperanza.

3. *La sacramentalidad de la Iglesia*

El concilio Vaticano II ha dado prioridad al modelo eclesiológico sacramental. Por su relación con Cristo, la Iglesia es una especie de sacramento de unión íntima con Dios y de unidad de todos los hombres; es decir, ella es signo e instrumento de tal unión y unidad [58].

Las palabras de san León Magno sobre la continuada presencia de la sacramentalidad de Cristo deben ser aplicadas, en primer lugar, a la Iglesia, peregrina, signo de amor y de docilidad al Espíritu. «Lo que se hizo visible en nuestro Redentor ha pasado ahora a los sacramentos» [59]. La Iglesia es la depositaria de las promesas divinas y, en la medida en que se mantenga en fidelidad creativa a la palabra y a la gracia de Cristo, es y se convertirá cada vez más en gran signo de esperanza.

En consecuencia, la Iglesia tiene necesidad de reexaminar constantemente todos los aspectos de su vida —el culto, la evangelización, las estructuras institucionales, la administración y manejo de las finanzas— en esta gran perspectiva. ¿Revela a Cristo, sacramento de la esperanza, a toda la humanidad en relación con las esperanzas de la humanidad? ¿Es un gran signo de esperanza para aquellos a quienes el mundo querría calificar como «casos sin esperanza»? ¿Ha puesto toda su confianza en Cristo y ha enseñado de esta manera a los demás a seguir la misma conducta? ¿Trabaja valiente y esperanzadamente para lograr la unidad de todos los cristianos de manera que el mundo pueda esperar en la paz y en la unidad? La Iglesia, como totalidad, y cada comunidad dentro de ella, existe «Como símbolo de las promesas divinas, providenciales, cuando su ser, incluso en su vertiente humana, se ajusta a la norma divina y pone de manifiesto el ser divino; tal es la dimensión escatológica del reino» [60].

Los sacramentos individuales y la totalidad del culto en la Iglesia tiene su *Sitz im Leben,* su vitalidad y significación dentro de la totalidad de la vida de la Iglesia. Como institución, como peregrina, como servidora y como evangelizadora, la Iglesia debe exponer idéntico mensaje que los sacramentos, y la celebración

sacramental debe ser exponente fiel de toda la vida de la Iglesia.

Apuntar a Cristo con humildad y confianza sin límites; de esta manera entiende la Iglesia su misión única, expresada en el concilio Vaticano II. Ella encuentra su modelo en María, cuya vida entera canta la canción de Cristo, el siervo y exalta la majestad del Señor. Al volver los ojos a María, la Iglesia quiere entender mejor su papel: ser y convertirse en gran signo, cada día más pleno, de esperanza para el mundo. Así como María, humilde esclava, modelo de la Iglesia, es ensalzada mientras que el dragón (símbolo de arrogancia) es derribado a tierra, de igual manera, la Iglesia está levantada como signo de esperanza por el seguimiento de Cristo, el siervo, con María, la esclava humilde (cf. Ap 12,1-9).

En su *Constitución sobre la Iglesia,* el concilio Vaticano II presenta a María como el signo de esperanza segura: «Mientras tanto, la Madre de Jesús, de la misma manera que, glorificada ya en los cielos en cuerpo y alma, es imagen y principio de la Iglesia que habrá de tener su cumplimiento en la vida futura, así en la tierra precede con su luz al peregrinante pueblo de Dios como signo de esperanza cierta y de consuelo hasta que llegue el día del Señor (cf. 2Pe 3,10)» [61].

El objetivo de la Iglesia como totalidad y de cada uno de los sacramentos consiste en formar a todos los cristianos y las comunidades cristianas para que sean signos de esperanza para los demás y para el mundo; de esta forma, ofrecerá Cristo al mundo y éste dispondrá del mayor signo de esperanza.

4. *Los siete signos privilegiados de esperanza*

Después de Cristo y de la Iglesia, el signo más privilegiado de esperanza es la persona humana *en* Cristo, creada a imagen y semejanza de Dios. Esa persona ha llegado a vivir esta verdad en una forma que la totalidad de su vida participa del «rol» profético de Cristo, apunta a él, que es la Promesa y nuestro futuro.

Vemos el papel de los siete sacramentos de esperanza y de salvación especialmente en esta perspectiva: la de ayudar a los cristianos para que se conviertan en lo que les fue señalado como meta, signos vivientes de la esperanza que está en nosotros, la esperanza para todo el mundo. San Agustín expresó bellamente este sentido y dinamismo de los sacramentos. Cuando el fiel le preguntó cómo puede salvarse el gentil mientras la Iglesia le oculta

los sacramentos de la iniciación —el bautismo y la eucaristía—, respondió: «Los sacramentos del bautismo y de la eucaristía están ocultos en la Iglesia. Pero mientras los sacramentos permanecen ocultos al gentil, tus buenas acciones son visibles para él. Lo visible nace de aquella profundidad que ellos no pueden ver, al igual que de la parte oculta de la cruz nace la parte que puede verse» [62]. Por consiguiente, los sacramentos no sólo pueden configurar la conducta, sino también el carácter de los cristianos; de esta manera pueden convertirse en sal de la tierra, signo visible y eficaz de esperanza para el mundo.

Esta visión es todo un programa para el culto de la Iglesia y para la evangelización, un programa que nunca será realizado en plenitud, pero que siempre será cumplido con creciente perfección. Langdon Gilkey hace algunas sugerencias muy interesantes en este sentido. A fin de formar cristianos que sean signos de esperanza para el mundo, «la liturgia debe expresar la calidad sagrada de lo secular; de lo contrario, carecerá de sentido» [63]. El culto necesita de símbolos en la misma medida que precisa de palabras. Con todo, los símbolos religiosos pierden toda su realidad si están separados por completo de la vida del mundo; perderán, igualmente, toda su integridad si se limitan a identificarse con los símbolos sociales que estructuran el mundo. Símbolos que fueron promesa especial en un momento determinado y que sirvieron de llamada a la esperanza, pierden su significación al cambiar las circunstancias culturales y tienen menos fuerza de promesa que las realidades culturales presentes.

Todo el culto y el empleo de los símbolos debe ser fiel a la misión profética de la Iglesia. «Una iglesia que emplea los remanentes de su sacralidad para bendecir en vez de transformar los elementos más opresivos de nuestra cultura no puede ser signo de esperanza ni suscitar cristianos que sean sacramentos de esperanza» [64].

El culto cristiano jamás podrá permitir que se dé un desfase *entre la cultura y la vida, entre la religión y la vida,* una falsa separación entre lo natural y lo sobrenatural. Toda criatura es potencialmente un símbolo. «Los humanos perfeccionan la humanidad cuando son imagen o reflejo de Dios, cuando su libertad autónoma va unida a la gracia» [65]. No sólo la Iglesia, sino toda comunidad existe como símbolo de los objetivos providenciales divinos cuando cualidades humanas tales como amor, justicia, discernimiento ponen de manifiesto la norma y la presencia divinas: «tal es la concepción escatológica del reino» [66]. Si los símbolos

de nuestra tradición y de nuestro culto no reavivan en nosotros nuestro papel de símbolos de la actividad divina, no existe experiencia vital de lo sagrado [67].

Efectivamente, es urgente introducir en el culto y en la evangelización símbolos inteligibles y vitales para las personas modernas, pero debemos comprender que muchos de nuestros símbolos culturales y sociales están salpicados de la maldad colectiva. No son simplemente naturales; contradicen parcialmente la verdadera naturaleza y vocación de la persona. De ahí que debamos escoger los símbolos juiciosamente y someterlos a un proceso de purificación.

La Iglesia necesita constantemente que le guíe el espíritu profético con la mirada puesta en Cristo profeta. De esa manera, la Iglesia, que da culto y evangeliza, responde a los anhelos de la creación que desea participar en la redención y hacerse más agudamente consciente de la esperanza en la que hemos sido redimidos.

Podemos concluir con Gilkey que «el culto, por consiguiente, está relacionado, primeramente, con la presencia de lo divino a lo largo de la existencia de la criatura humana. Su objetivo central consiste en proclamar y celebrar esta presencia universal, configurar esta conciencia cristianamente, y, a través de esta configuración de nuestra existencia natural por medio del sacramento y de la palabra, hacer que brote agradecimiento, contrición, confirmación del compromiso y transformación de esta existencia natural» [68].

A la luz de estas reflexiones, debemos responder a cuestiones urgentes. ¿Por qué nuestro rito bautismal no celebra con agradecimiento el don de la vida como tal, el don de un niño a una familia y a la Iglesia? Un cambio en este sentido ¿no contribuiría más a una *generosa* paternidad responsable que la imposición legalista de prohibiciones? Se da un paso gigante en este sentido cuando los padres y la comunidad entera se comprometen solemnemente a enseñar al niño de palabra y de obra la esperanza que él ha recibido en el bautismo y a actuar de esta manera durante todo el proceso educativo y en todas las relaciones humanas.

¿Por qué no enriquecemos en el sacramento de la *confirmación* los símbolos de acceso a la edad adulta, a la madurez, a la aceptación de las diversas responsabilidades en la familia, en la vida económica, social, cultural y política? ¿Por qué la Iglesia no celebra —en equivalencia con la ordenación sacerdotal— todo lo genuino de las profesiones humanas subrayando la significación plena de la madurez que es el don del Espíritu? Si actuásemos

siempre de esta manera, celebraríamos el renacimiento a la comunidad de la fe, la nueva vida dada por el Espíritu y la función especial de los ministros ordenados.

Introducimos el matrimonio en el culto por la celebración del sacramento. Hasta que se llevó a cabo la reforma litúrgica, el derecho canónico —que entendía el sacramento del matrimonio como un mero contrato sobre actos referidos a la procreación— reducía a un mínimo el culto que acompañaba al sacramento. Naturalmente, este mínimo no podía alcanzar su belleza mientras se mantuviera aislado de la panorámica más amplia de la alianza. Podríamos y deberíamos hacer mucho más por recoger en el sacramento el papel profético de los esposos y de la familia. El concilio Vaticano II *indica la dirección*. «En esta tarea resalta el gran valor de aquel estado de vida santificado por un especial sacramento, a saber, la vida matrimonial y familiar. En ella el apostolado de los laicos halla una ocasión de ejercicio y una escuela preclara si la religión cristiana penetra toda la organización de la vida y la transforma más cada día. Aquí los cónyuges tienen su propia vocación: el ser mutuamente y para sus hijos testigos de la fe y del amor de Cristo. La familia cristiana proclama en voz muy alta tanto las presentes virtudes del reino de Dios como la esperanza de la vida bienaventurada» [69].

La totalidad de la liturgia debería alertar a cada persona sobre la participación de todas las personas que componen el pueblo de Dios en la misión de Cristo como profeta. «Cristo, el gran profeta, que proclamó el reino del Padre con el testimonio de la vida y con el poder de la palabra, cumple su misión profética hasta la plena manifestación de la gloria, no sólo a través de la jerarquía, que enseña en su nombre y con su poder, sino también a través de los laicos, a quienes, consiguientemente, constituye en testigos y les dota del sentido de la fe y de la gracia de la palabra (cf. Act 2,17-18; Ap 19,10) para que la virtud del evangelio brille en la vida diaria, familiar y social» [70].

La teología más reciente de la esperanza ha tomado conciencia clara de que las implicaciones sociales no son razón para no celebrar las fiestas y de que la teología de la esperanza de un futuro mejor necesita de la teología de las fiestas y el culto [71]. La preocupación social debe quedar integrada en el culto y debe influir en la vida al participar en la misión profética de Cristo [72].

E) El cuerpo humano, signo de esperanza

El cuerpo humano, sede del espíritu, es una promesa cumplida y una promesa de cosas mayores que deben venir. Como órgano y manifestación del espíritu, el cuerpo cumple una promesa hecha a toda la evolución. Alcanza su cima más elevada en la encarnación de la Palabra eterna del Padre. «... me has formado un cuerpo. Entonces dije: ¡He aquí que vengo a cumplir, oh Dios, tu voluntad!» (Heb 10,5-7). Este cuerpo, en su totalidad y en cada una de sus partes, es el lenguaje del amor y de la verdad. Incluso si la humanidad pecadora lo crucifica, los brazos extendidos y el corazón abierto hablan con suprema elocuencia del amor salvador que todo lo abraza.

El cuerpo de Jesús, derramando la sangre de la alianza, nos dice la verdad acerca de la creación y de la historia. Y en este cuerpo de Jesús se manifiesta la gloria del Padre de forma maravillosa. El cuerpo resucitado de Jesús también es la promesa cumplida que fue prefigurada en el primer cuerpo humano vivo por el Espíritu. La resurrección de Cristo es la promesa que debe cumplirse en todos aquellos cuyo cuerpo hable, en su totalidad, la verdad y el amor.

Una mística muy extendida, nacida de la filosofía griega, considera el cuerpo como prisión del alma caída, que preexistió en pureza. La esperanza afecta a la inmortalidad del alma liberada del cuerpo. Pero esta visión del alma inmortal que escapa del desastre de la materia y de la vida biológica deja al mundo sin esperanza. Juan, en su primera carta, llamó a estas tendencias gnósticas «mundo sin Dios». El punto de mira de la esperanza cristiana, que tiene su símbolo central y realidad en el cuerpo resucitado de Cristo, está situado en el cuerpo de cada persona humana y en la humanidad *como* cuerpo. De esta forma, la creación entera, todo el universo, recibe una participación en la promesa y en la esperanza.

La esperanza de la resurrección de los muertos es central en la fe cristiana. «Ahora bien, si se predica que Cristo ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo andan diciendo algunos de entre vosotros que no hay resurrección de muertos?» (1Cor 15,12). La muerte, por penosa que sea, no puede retener indefinidamente al cuerpo; es la puerta de la esperanza no sólo de la vida del alma, sino de la vida del espíritu corporeizado: del cuerpo. «Lo que tú

siembras no revive si no muere. Así también en la resurrección de los cuerpos: se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual... Y cuando ese ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra de la Escritura: la muerte ha sido devorada en la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?» (1Cor 15,35-55).

La fe y la esperanza en la resurrección no permiten inhibirse en modo alguno, no dejan lugar para huir de este mundo. La promesa de Cristo «el cual transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo» (Flp 3,21) es una ley liberadora y exigente de esperanza y una exhortación eficaz a «honrar a Dios en el cuerpo» (1Cor 6,20) durante nuestra existencia terrena. El plan de Dios es que «en este cuerpo pueda revelarse también la vida, la vida que vive Jesucristo» (2Cor 4,10), no sólo en el día de la resurrección, sino durante nuestro peregrinaje terrenal.

Así como todo el anhelo del universo ha alcanzado su cima en la resurrección del cuerpo de Cristo, de igual manera, nuestra vida en el cuerpo, mirando hacia la resurrección, es un compromiso a irradiar en todas las relaciones de nuestra existencia corporal esta esperanza para que todo el mundo, toda la tierra, pueda participar de ella. La gloria que se manifestará en nuestro cuerpo depende de la manera cómo ejerzamos la responsabilidad que tenemos contraída con este mundo. «La creación... (queda) con la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo» (Rom 8, 21-23).

Cuando contemplamos al Señor resucitado no podemos olvidar cómo manifestó él el amor del Padre durante su vida terrenal. Se presentó al ciego, al lisiado, al parapléjico como el divino taumaturgo. Nos enseñó con su palabra y con su ejemplo a convertir la tierra en lugar habitable cargado de esperanza. Así como el divino Maestro irradiaba paz, gozo, compasión, hambre y sed de justicia, de igual manera pueden y deben actuar sus discípulos en su vida corporal.

El cristiano consciente de que su cuerpo es signo de esperanza, jamás se sentirá tentado a denigrar su vida corporal como carente

de valor; por el contrario, deseará seguir al divino Maestro: «Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos» (Jn 15,13).

Como cristianos nunca haremos separación entre cuerpo y alma. El cuerpo nuestro está inundado del espíritu, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y, si cooperamos con el artífice divino, este cuerpo, espiritualizado, puede convertirse para muchos en promesa real de bondad, de compasión y de pasión por la justicia verdadera. Las actitudes fundamentales de la persona escatológica son agradecimiento, alabanza, confianza, paz y pasión purificada, vigilancia y gozo; todas ellas están escritas en la fisonomía humana. Lo espiritual se encarna para que lo corporal se espiritualice.

El semblante humano que irradia bondad y cordialidad es un reflejo de la bondad de Dios y nos ayuda a entender la gracia de Dios (*kharis,* gracia que apunta al semblante atrayente de Dios). Dios revela su semblante amoroso a las personas por medio de Cristo y de los verdaderos discípulos de éste.

La mano humana es mucho más que un simple medio para agarrar las cosas. Las manos de Jesús curaban, confortaban, servían y aceptaban los clavos en la cruz. De igual manera, nuestras manos pueden servir y consolar, pueden confirmar una alianza y ser signo de reconciliación. Las manos descansan en la confianza y fiabilidad mutuamente comunicadas.

Puede leerse en los cuatro libros sagrados de Confucio: «Las actitudes fundamentales de benevolencia, de amabilidad, de justicia y de prudencia son los dones más preciados que el cielo ha derramado sobre el hombre sabio. Todos ellos tienen sus raíces en el corazón, pero sus efectos se manifiestan a través del rostro, se revelan en el aguante de los hombros y en todos los miembros del cuerpo». En coincidencia con la mejor tradición china, Confucio tiene en grandísima estima la cortesía como manifestación de los pensamientos y sentimientos más profundos de la persona.

El cuerpo humano en su totalidad es manifestación, comunicación, signo cargado de esperanza que las personas deberían dejar ver a todas las demás; darse a conocer a los demás en reciprocidad de conciencias, en reverencia y amistad. Entonces, todos ellos llegarían a comprender mejor la esperanza de la comunión final con Dios. La sexualidad humana, dimensión esencial de la existencia corporal, debe ser vista en esta perspectiva. Este planteamiento de la sexualidad es el más exigente, pero también el más prometedor. No sólo despierta esperanzas, sino que mantiene las promesas.

F) Esperanza para el «desesperanzado»

Sin Cristo, gran sacramento de esperanza, la humanidad pecadora sería un caso desesperado. La Iglesia, cada uno de los discípulos de Cristo y todos ellos juntos, han sido dados al mundo como un signo de esperanza. Con su esperanza y amor valiente pueden ensanchar los horizontes del mundo. En fidelidad al amor liberador y a la promesa del Maestro, pueden romper el círculo estrecho de la amistad limitada a aquellos que son suficientemente justos como para responder con un amor gratificante, y llevar la nueva vida y la libertad a los desesperados, a los enfermos, a los oprimidos y a todos los que han cometido alguna culpa [73]. La esperanza debe abrir las prisiones inundadas por el egoísmo colectivo y por la desesperación.

La fidelidad de la Iglesia a su misión como sacramento de esperanza será puesta a prueba constantemente en su actitud frente a los que son, de una o de otra forma, proscritos. Quiero mencionar expresamente a los homosexuales, que necesitan grandísima ayuda para discernir entre pecado y padecimiento. Con muchísima frecuencia, las personas afectadas necesitan ayuda para aceptar el sufrimiento implícito en la desviación sexual. La experiencia dolorosa se intensifica con los juicios duros de otros y con la incapacidad personal para distinguir entre el grado de culpa y el de enfermedad. Por consiguiente, cualquier acto de buena voluntad de ellos debe ser motivo de aplauso y de estímulo. Su esfuerzo inicial, juntamente con su aceptación del sufrimiento, es la base para la esperanza, signo de la presencia salvadora de Dios.

La motivación adecuada y actitudes más positivas en el tratamiento de las personas psicológicamente desequilibradas hará la moral cristiana más creíble que los juicios duros y los estereotipados imperativos basados en un conocimiento inadecuado de la persona y de su mundo. Los duros problemas de la dependencia de la droga, las desviaciones sexuales tan extendidas, y otras tendencias psicopatológicas requieren un planteamiento más constructivo, basado en el estudio científico cuidadoso de las causas y sustentado por la esperanza cristiana. Debemos volver nuestros ojos constantemente al modelo Cristo para ver cómo llevó la esperanza a los pecadores públicos, a los transgresores de la moral pública, a los recaudadores de impuestos y a las prostitutas.

Millones de personas esparcidas por el globo que han fracasado

en su primer matrimonio sin culpa personal o con culpa no mayor que las nuestras en nuestro estado de vida peculiar y viven en un segundo matrimonio, canónicamente inválido, están poniendo a prueba a la Iglesia para comprobar si ella es, al mismo tiempo, sacramento de fidelidad y de misericordia: fidelidad a la alianza y fidelidad al gran mandamiento: «Sed misericordiosos como lo es vuestro Padre celestial» [74].

G) Pecados contra la esperanza

Tradicionalmente, los pecados contra la esperanza han sido clasificados en dos apartados: *a)* desesperación, anticipando el fracaso final y *b)* arrogancia, anticipando la victoria final sin poner la confianza personal en Dios, sin orar humildemente, sin hacer los esfuerzos necesarios para conseguir la libertad y victoria finales.

Pero los pecados contra la esperanza revisten una gran diversidad. Puede pecarse contra el don divino de la esperanza no sólo oponiéndose directamente a la esperanza y a la confianza, sino fracasando en el intento de convertirse en signo de esperanza en el mundo y fracasando en la promoción, juntamente con otros, de un entorno bañado por la esperanza.

Los que buscan únicamente la salvación individual y olvidan la esperanza de todos los demás de alcanzar la salvación y la plenitud se contraponen a todas las promesas y amenazas divinas.

Existen actitudes e ideologías que pueden ser enemigas de la estructura de la fe en su componente de esperanza. «El fundamentalismo petrifica la Biblia, el conservadurismo hace la liturgia inflexible y la moral cristiana se ve cercada por el hielo de un legalismo rígido» [75].

Enemigos de la esperanza son el rico y el poderoso que buscan únicamente su ahora personal, sus privilegios y poderes, su injusto *Mammon,* mientras privan a los pobres y a los oprimidos de su esperanza intramundana. Su pecado es aún mayor cuando tratan conscientemente de consolar al oprimido ofreciéndole únicamente la esperanza del otro mundo, renunciando ellos mismos a la esperanza dada únicamente a los que padecen hambre y sed de justicia y de amor.

Las personas y comunidades que se niegan a actuar de manera compasiva con otros son enemigas de la esperanza.

Los que, por su apatía, pereza o negativa a comprometerse, se

incapacitan o no quieren mostrarse agradecidos con Dios por todo el amor compasivo y justicia salvadora que él les ha ofrecido, también se inhabilitan para ser signos de esperanza para los demás. Estas personas ofenden a Dios en sus promesas, se privan a ellos mismos y a los demás de la esperanza cristiana [76].

Quienes se niegan a aceptar los riesgos inherentes a la vida humana, buscan más la seguridad que la verdad salvadora y se agarran desesperadamente al pasado en vez de comprometerse con el futuro, pecan contra la esperanza como don y como tarea.

Probablemente, el número mayor de los que pecan contra la esperanza está compuesto por los que pecan por aceptar una esperanza irresponsable, esperando por razones equivocadas o en cosas equivocadas; poniendo su esperanza, por ejemplo, en el éxito político, económico o social y dando mayor importancia a esta eventualidad que a la capacidad de amar, de ayudar a los demás y de actuar según la justicia.

Pecan también los que esperan cosas jamás prometidas por Dios, al tiempo que rechazan todas las promesas hechas por Dios a los que aceptan la llamada a la santidad.

De igual manera, pecan contra la esperanza quienes, esperando las cosas que hay que esperar, se niegan a actuar responsablemente y, en consecuencia, a expresar y comunicar su esperanza a los demás.

¿Es nuestro mundo actual consciente de uno de los pecados más peligrosos contra la esperanza? Nos referimos al compromiso desmesurado con el activismo, con el éxito, con el progreso y con el desarrollo, al tiempo que se descuidan los fundamentos de la esperanza, la contemplación, la oración, el reposo ante Dios [77]. Los que no quieren molestarse por mantener limpio y abundante el manantial de la libertad creativa y de la fidelidad, pecan contra su propia esperanza y contra la del mundo.

Capítulo IX

ACTUALIZAR LA VERDAD EN EL AMOR

«Dios es amor» (1Jn 4,8). Ésta es la verdad de la que arranca y hacia la que tiende toda libertad humana. Dios es libertad absoluta para amar. El Padre manifiesta su Palabra en amor, y en el mismo amor la Palabra eterna respira el Espíritu, el Espíritu de verdad. Él es la verdad del amor.

En la superabundancia de su vida y amor trinitarios, Dios crea la persona humana. Su presencia creadora y redentora es la libertad del amor para estar con nosotros y para nosotros cuando respondemos con amor de adoración y aceptamos la sublime vocación de hacer partícipe de este su amor divino a todas las personas. Existe un único camino para alcanzar el conocimiento liberador de la verdad de que Dios es amor, la aceptación de esta vocación a reunirnos con Dios en su amor. «Quien no ama no ha conocido a Dios» (1Jn 4,8).

Fuera del amor *a* Dios *y al prójimo no* existe verdad liberadora alguna. La persona puede acumular gran abundancia de conocimientos de esencias (ideas abstractas y definiciones), puede alcanzar «conocimiento de dominio», pero todo ello en nada contribuirá a aumentar su crecimiento en la libertad y en la responsabilidad genuina. Este crecimiento nace sólo de conocer la verdad de que Dios es amor y que son libres únicamente los que actualizan la verdad en el amor.

En este capítulo trataremos del amor con el que Dios ama y con el que nos hace capaces de responderle amorosamente y de participar, al mismo tiempo, de este amor amándonos mutuamente en nuestro propio amor. Distinguimos entre amor a Dios y amor al prójimo, pero no establecemos separación alguna entre ellos.

El lector encontrará repeticiones en este capítulo. Esto me parece inevitable en una teología moral que presta atención especial a la síntesis, a la visión de totalidad. La verdad liberadora del amor divino y nuestra vocación a participar en él están presentes en todas las partes de la ética cristiana. En este capítulo vamos a reflexionar sobre el núcleo de la moral cristiana, en el centro arquitectónico de toda la vida cristiana.

Nos es totalmente imposible hablar de fe, de esperanza o de adoración si no tenemos presente a aquel que es amor. La fe y la esperanza tienen su verdad interior y su autenticidad en el amor que Dios derrama sobre nosotros. Sólo cuando amamos nos encontramos en la longitud de onda de la fe en el Dios que es amor. San Agustín explica esto atinadamente: «El que no ama, en vano cree, aunque sea verdad lo que cree; en vano espera, aunque sea cierto que lo que espera pertenece a la verdadera felicidad, a no ser que crea y espere también que el amor le puede ser concedido por la plegaria» [1].

Si empleamos la palabra «amor», debemos ser plenamente conscientes de la riqueza y, al mismo tiempo, de la ambigüedad de la palabra. Precisamente porque es una palabra central en la historia humana, lleva sobre sí mucho de los contextos históricos y sus diversas sombras y matices. De ahí que se imponga una hermenéutica cuidadosa. Debemos centrarnos, de manera especial, en la especificidad del amor cristiano. Disponemos de un solo camino para saber la auténtica significación del amor, su revelación en Jesucristo.

A) La verdad del amor revelado en Jesucristo

1. *La verdad del amor divino y del amor humano*

Toda la historia, pero de manera especial la historia de la humanidad, es una revelación permanente del amor; Dios es amor y crea a los hombres con una finalidad única: la de ser, como dice Duns Escoto, «partícipes de su amor». Las personas y las comunidades son, en sus mejores atributos, revelaciones del amor de Dios ya que fueron creados a imagen y semejanza de Dios.

La revelación especial de Dios en la palabra, tal como la encontramos en la Sagrada Escritura, es interpretación de la historia humana en la perspectiva principal del amor. Pero el amor se nos revela en su verdadera plenitud en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. En su humanidad y cohumanidad, él revela las

más altas posibilidades del amor humano y, más aún, el amor mismo de Dios, del que el amor humano es una participación. En Jesús se hace visible el amor del Padre. Al ser uno con el Padre, él nos ama como el Padre le amó a él (Jn 15,9).

Los frutos más logrados de la historia humana son una especie de preencarnación en consonancia con los planes de Dios, una promesa de la encarnación plena de su amor. Cristo no es únicamente la Palabra encarnada; es también el Amor encarnado. El amor divino se hace presente y visible en su amor ardiente, puro y apasionado, en su humanidad y cohumanidad. Por consiguiente, para conocer lo que significa realmente que Dios es amor es imprescindible conocer a Cristo.

Jesús nos dice también que la historia del amor divino, visible en los seres humanos, continuará en sus discípulos. Él ruega por sus discípulos en el momento más decisivo de su vida; pide al Padre «para que el amor con que me has amado esté en ellos, y yo también en ellos» (Jn 17,26). Ser discípulo de Cristo sólo es posible, viviendo la vida en Cristo; entonces participamos del amor divino por el poder del Espíritu Santo.

Jesús manifiesta el amor del Padre no por medio de palabras abstractas, sino a través de toda su vida; por su manera de llegar a las personas en su individualidad y de descubrirles su dignidad al haber sido llamadas a vivir la vida con él para honra del Padre. Estas palabras forman una unidad con el testimonio total (signo) de su vida. Ellas interpretan su vida y, al mismo tiempo, son interpretadas por su vida y por su muerte.

Con la encarnación de Jesucristo, el amor divino y humano asume la dimensión de la historia. Jesús ama como un israelita, como el hijo de un carpintero y como persona de su tiempo. Entra en la historia, actúa históricamente y configura la historia manifestando su amor divino y humano. Después de él, la historia jamás volverá a ser lo que fue anteriormente; tampoco será una mera repetición de sus acciones y de sus palabras. Él ha inaugurado una *historia de amor que debe ser vivida siempre en formas* nuevas, pero una historia que, a medida que se despliega, debe ser interpretada constantemente a la luz de la vida, muerte y resurrección de Cristo.

Cristo no ha vaciado de valor el amor humano de las madres y de los padres, de los hermanos y de las hermanas, de los amigos, de los profetas y de los sacerdotes, de los médicos y de los sabios consejeros; al contrario, él integra todas las experiencias

y cualidades del amor humano en la gran visión de Dios. Todo lo que los profetas, antes que él, dijeron del tierno amor de Dios, más tierno que el amor de una madre (Is 49,15), lo que los sabios y los poetas inspirados dijeron sobre el amor de los esposos y de las parejas de novios (cf. el *Cantar de los cantares*), todo ello recibe su significación final y su criterio en el amor de Jesucristo y en su interpretación del amor. Sus parábolas, por ejemplo la del Hijo pródigo y de su bondadoso padre (Lc 15,11-32), serán repetidas en formas siempre nuevas, puesto que Jesús, como el hijo amado, ha revelado plenamente la misericordia y fidelidad de su Padre del cielo (Mc 1,11 par.). Estas historias, juntamente con nuestra historia personal y con las de todas las demás personas, son integradas ahora en la gran historia del amor que alcanzó su cima en la encarnación, en la muerte y en la resurrección de Cristo [2].

2. *Alianza de amor*

a) La alianza en unión con Cristo

Dios ha hecho visible en su alianza la realidad y calidad de su amor. En repetidísimas ocasiones, desde Adán hasta Abraham, Moisés, David, Salomón, ha ofrecido una alianza a los hombres. Su amor es fiel, misericordioso y santo. Se trata de un amor extraordinariamente serio; exige nada menos que una respuesta total de amor, con todo el corazón, con toda la energía y fidelidad.

La alianza entre Yahveh e Israel incluye la asociación colaboradora como don inmerecido, puesto que Israel es llamado a hacer visible a todas las naciones la santidad y misericordia de Dios. A pesar de los muchos pecados de Israel, Dios no repudió jamás esta alianza, sino que lo llevó todo a cumplimiento, eligiendo a Jesús, el nuevo Israel, el siervo, para ser alianza de su pueblo y para *revelarse en él como «el Dios del amor y de la paz» (2Cor 13,11).*

Jesús es la manifestación suprema de la solidaridad del Padre y de la suya propia con nosotros, pecadores. «A quien no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros, para que, en él, viniésemos a ser justicia de Dios» (2Cor 5,21; cf. Rom 8,32; Heb 2,11-18).

El llamamiento a ser discípulos y apóstoles incluye la amistad con Jesús y, al mismo tiempo, la amistad entre todos los discípulos de Cristo. No podemos ser amigos de Jesucristo si no lo

somos de sus amigos. La relación yo-tú entre Cristo y su discípulo es, necesariamente, una relación nosotros, ya que Cristo es la alianza. Llama a sus discípulos a ser uno con él, de forma que todas las personas puedan llegar a saber que él es el salvador del mundo, la alianza del pueblo (Jn 17,20-21).

La dimensión de alianza presente en el amor está claramente presente en los sinópticos, pero es profundizada en los escritos de Pablo y de Juan. Ellos ven toda la vida cristiana como vida en Cristo; de esta vida nace la alianza del amor: «Por tanto, yo os pido el estímulo de vivir en Cristo, por el consuelo del amor, por la comunión en el Espíritu, por la entrañable compasión, que colméis mi alegría, siendo todos del mismo sentir, con un mismo amor, un mismo espíritu, unos mismos sentimientos... Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo» (Flp 2,1-5).

La gran experiencia de los discípulos después del evento pascual es una comunidad levantada sobre el amor y dependiente de él. Juan sintetiza toda la vida cristiana como fe en Cristo que deriva en una unión profunda con él y en un compartir su amor con todos sus discípulos y con todos aquellos por los que él murió [3]. La comunidad de los discípulos es casi un sacramento del amor de Cristo; se debe responder a él con el amor mutuo. Con todo, no pensemos que se trata de una limitación del amor a la comunidad actual de los creyentes. Por el contrario, supone la experiencia básica de la alianza del amor con vistas a todo el mundo por el que Cristo se entregó [4].

En Jesucristo y en la comunidad de los discípulos, Dios revela su amor no sólo como amor de padre, sino como amor de hermano y como llamada a la comunidad. Allí donde se aman mutuamente los discípulos en el amor de Cristo, allí está presente, de manera especial, el Dios del amor. Allí donde existe el amor auténtico y una edificación de la comunidad, Jesús es el compañero misterioso en este amor recíproco [5].

La nueva experiencia de los discípulos debería llevar a una nueva conciencia acerca del origen y objetivo del amor en todo el mundo. El concilio Vaticano II ha subrayado esta dimensión de alianza de la vida y del amor cristianos. «Mas aún, el Señor, cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (Jn 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad» [6].

En uno de sus libros más profundos, Henri de Lubac ha mostrado que la presencia de la dimensión de la alianza en todos los dogmas pertenece a la tradición auténtica católica y a la naturaleza del catolicismo [7]. La unidad, la solidaridad y el amor redentor son dimensiones inseparables. «La caridad que no está dispuesta a pagar un alto precio por la unidad no es auténtica; de igual manera, la unidad es pura ilusión allí donde no reina el amor. "La caridad es la unidad de la iglesia. Da lo mismo que la llamemos caridad que unidad; la unidad es caridad y la caridad es unidad"» [8].

En muchas partes del mundo, pequeñas comunidades se esfuerzan por revivir esta experiencia de amor y de unidad como expresión de nuestra vida en Cristo y de nuestra dedicación a la unidad del género humano [9]. Estas comunidades pretenden personalizar, en relaciones observables, la vida de Cristo en cada individuo y en la comunidad como conjunto, de manera que cada uno y todos juntos puedan comunicar este mensaje a la sociedad como totalidad. La vida en Cristo Jesús, actualizada en las comunidades de discípulos suyos, confiere al yo la fuerza necesaria para participar de manera responsable en la edificación de la unidad y de la paz en el mundo.

b) En el poder del Espíritu Santo

Jesús fue ungido con la plenitud y poder del Espíritu para ser alianza del pueblo, siervo y amigo de todos. En su naturaleza humana, Jesús es uno con la Palabra divina que respira amor, el Espíritu Santo. Por medio del mismo Espíritu, nos da participación en su amor redentor y unificador. El evento de pentecostés crea la nueva familia de Dios que puede obrar y testimoniar en favor de los nuevos cielos y de la nueva tierra, la comunión de los santos.

Dios no se ha limitado a amarnos antes de que nosotros le amásemos a él (1Jn 4,10.19); ha llegado a hacernos participar, por medio de su Espíritu, de la riqueza interior de su amor y del amor a todo el mundo. Este amor auténtico nos hace capaces de participar en los sufrimientos redentores de Cristo y en todos sus esfuerzos por crear una familia nueva, la familia de Dios. «Mas aún, nos gloriamos hasta en las tribulaciones sabiendo que las tribulaciones engendran la paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza, y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5,3-5).

El don más excelso del Espíritu Santo es el *agape,* el amor que nos une con Cristo y nos capacita para edificar una comunidad redimida y redentora. En este amor inspirado, don del Espíritu, nos aliamos con los apóstoles en la batalla contra el mal y en el testimonio a favor de Cristo (cf. Rom 15,30). La vida en Cristo Jesús es «amor con comunión del Espíritu» (Col. 1,18).

El Espíritu nos asiste en nuestras necesidades y, además, nos enriquece dándonos el amor que se convierte en nuestra nueva ley para trabajar por la paz y por la unidad. «...esforzándoos en guardar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz: un solo cuerpo y un solo Espíritu, como también fuistéis llamados a una sola esperanza» (Ef 4,3-4; cf. 1Cor 12 y Rom 12).

La alianza del amor es el carisma supremo del Espíritu que nos capacita y obliga a integrar en la comunidad y en la sociedad todos los carismas del Espíritu y todas nuestras capacidades. El carisma no es tanto una distinción que se concede a una persona cuanto un don concedido para el bien de todos. Las personas y comunidades que viven sus carismas en la alianza del amor dan testimonio de que el Espíritu ha sido derramado sobre toda carne [10]. En esta alianza del amor se ponen de manifiesto el bautismo en el Espíritu Santo y la oración en el Espíritu.

3. *Unidad del amor divino, del amor al prójimo y del amor a nosotros mismos*

a) Unidad y distinción entre el amor de Dios y el amor al prójimo

Cristo mismo ha sintetizado su mensaje moral en el mandamiento doble y único del amor a Dios y al prójimo. «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el mayor y primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos penden toda la ley y los profetas» (Mt 22,37-40; Mc 12,28-31).

Jesús afirma este mandamiento doble como la doctrina principal del Antiguo Testamento. En Lc 10,27-28, un doctor de la ley recita el mandamiento en respuesta a la pregunta de Jesús «¿Qué está escrito en la ley?» Jesús le responde: «Has contestado correctamente», y entonces soluciona el tema con una originalidad única. Primero, pone claramente de manifiesto la indisolubilidad de los

dos mandamientos; en segundo lugar, supera las palabras del Antiguo Testamento mostrándonos que el amor a Dios y al prójimo es, por encima de todo, un don de Dios, una participación en su naturaleza divina; tercero, se da la clara conciencia de que toda la religión y la moral están contenidas en el amor a Dios y al prójimo, de que nada existe a parte de esto; cuarto, Jesús nos enseña la universalidad y amplitud del amor al prójimo [11].

El gran tema nuevo en el mensaje moral de Jesús, tal como ha sido presentado por Juan y por Pablo, es el misterio del amor de Dios compartido con su pueblo, el don de la participación. En el Nuevo Testamento, «amor de Dios» significa el amor con que él nos ama; pero, simultáneamente, significa también la poderosa presencia del amor de Dios que, por el poder del Espíritu Santo, nos da vida en Jesucristo y, de esta manera, nos hace capaces de amarle a él y a los demás con el amor propio de él. Sus hijos participan de su mismo amor *(condiligentes)* [12].

Según la teología tradicional católica, la justificación capacita a los hijos de Dios para amarse mutuamente con la virtud teológica del amor. San Agustín es muy explícito en este punto. «Con uno e idéntico amor amamos a Dios y al prójimo, a Dios por sí mismo; a nuestros prójimos y a nosotros mismos por Dios» [13]. También Tomás de Aquino insiste en que este amor incluye el amor al prójimo [14]. No podemos amar a Dios que se ha revelado en Jesucristo si no compartimos su amor al prójimo, a todas las personas.

Puesto que Dios se ha revelado como «el Dios del amor», la respuesta a su amor es amarle a él y amar *con* él, tal como nos enseña por medio de su Espíritu. El mensaje de que los escogidos «entran a participar del auténtico ser de Dios» (2Pe 1,4) significa que ellos participan en el amor del Dios trino, el amor con que el Padre pronuncia su Palabra, el amor con que la Palabra se entrega totalmente al Padre y el amor del Padre que el Espíritu (que es la participación) alienta por medio del Hijo.

b) Distinción entre la prioridad ontológica y la psicológica

Puesto que el amor de Dios y del prójimo tienen su fuente y meta en Dios, el primer precepto de la justicia salvadora de Dios es el amar a Dios con el corazón, con el alma y con la mente. Pero, dado que el amor que nos tiene a todos nosotros es inmerecido y tiende por su misma naturaleza a unirnos en su amor, el segundo

mandamiento está incluido en el primero. Dios, que es amor, merece infinitamente y desea el amor de los que él ama. No se contenta con ser amado en sus hijos; quiere, en primer lugar, que su amor sea honrado y reciba respuesta. Deberemos tener siempre presente la prioridad ontológica del amor de Dios; de otra manera, no seremos adoradores de Dios en espíritu y en verdad.

Sin embargo, si nos fijamos en el nivel psicológico del desarrollo, deberá existir alguna experiencia de amor verdadero al prójimo antes de que podamos amar al Dios invisible. «Quien no ama al hermano al que ve no puede amar a Dios a quien no ve» (1Jn 4,20).

El gran psicólogo san Agustín es plenamente consciente de esta realidad: «El amor de Dios es primero en el orden del precepto, pero el amor del hermano es primero en el orden de la acción... En consecuencia, ama a tu prójimo y trata de ver dentro de ti mismo de dónde nace ese amor al prójimo. Allí encontrarás a Dios en la medida de tus posibilidades. Comienza, pues, amando a tu prójimo, reparte tu pan con el hambriento, abre tu casa al que carece de cobijo, viste al desnudo y no desprecies a ninguno de los de tu raza humana» [15]. Tomás de Aquino es igualmente claro: «En el orden de la perfección y de la dignidad, el amor a Dios antecede al amor al prójimo. Pero en el orden del origen y de la disposición, el segundo precede al acto de amar a Dios» [16].

Existe una reciprocidad incluso en el plano psicológico. El amor al prójimo no alcanzará su perfección si no existe el amor a Dios. Con todo, incrementar nuestro amor al prójimo no es la única razón por la que amamos a Dios. Dios tiene que ser amado por él mismo. En la experiencia cristiana, las dimensiones religiosas tienen prioridad sobre las morales. La experiencia y el culto de Dios no deben ser buscados como medio para «apuntalar el carácter moral». La experiencia de Dios y el amor adorador de Dios en Jesucristo engendran y requieren «el carácter moral que se encarna en el amor fraterno» [17].

c) El amor fraterno como opción fundamental a favor de Dios

«Quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (1Jn 4,16). De la unidad inseparable del amor a Dios y al prójimo y de la prioridad psicológica del amor fraterno, K. Rahner deduce que quien ama verdaderamente a su prójimo ha tomado implícitamente la opción fundamental a favor de Dios y vive en

ella [18]. San Agustín se acerca mucho a esta posición, al menos desde un punto de vista psicológico, si no sistemático. «Cuando amamos al hermano con amor verdadero *(dilectione diligimus)* amamos al hermano a través de Dios y es imposible no amar, por encima de todo, a este verdadero Señor por cuyo medio amamos al hermano. Se sigue que no podemos establecer separación entre los dos preceptos. Puesto que Dios es amor, el que ama el verdadero amor escogerá, indudablemente, a Dios en el amor. Con todo, es preciso que quien ama al hermano sea un amante del verdadero amor *(dilectione diligat)*» [19].

En el evangelio de Juan se recoge la gran experiencia de la amistad de Jesús quien, por su amor infinito, merece todo nuestro amor. En el capítulo 15 se presenta a Cristo explicando, como primera realidad, que nosotros permanecemos en él por la fe y por el amor. Si no respondemos a su amor, no podemos participar de su vida. Pero, a continuación, subraya con igual fuerza la verdad de que el amor fraterno es la prueba de que permanecemos en él. Sin su amor, nuestra vida sería estéril, como un árbol que no sirve más que para ser cortado. Es impensable vivir en Cristo, permanecer en su amistad y no dar fruto en el amor fraterno y en la justicia. Esta idea es subrayada con mayor intensidad aún en la primera carta de Juan [20].

d) Amor a uno mismo y amor al prójimo

Tal vez una persona desconocedora de la Biblia hablaría del verdadero «yo» fuera de una relación genuina con el otro, con el tú. La persona existe en la palabra y en el amor; se hace espiritualmente consciente y libre cuando se abre al amor y al reconocimiento proveniente de los otros, respondiendo en reconocimiento y amor, por las obras y acciones [21].

Las ciencias del comportamiento ponen cada día más de manifiesto que la legítima afirmación del yo, la fuerza del yo y el amor genuino a uno mismo van inseparablemente unidos al amor al prójimo, tal como lo enseña la Biblia [22]. Podemos tener la valentía de ser y de aceptarnos a nosotros mismos con serenidad y de manera creativa porque somos aceptados y afirmados por otros y, de manera similar, deseamos afirmar y amar a los demás. Afirmamos conscientemente que somos afirmados [23]. Además, la Biblia nos enseña que sólo en la medida en que amemos a nuestro prójimo y sirva-

mos voluntariamente a los que no pueden pagarnos seremos capaces de superar la tendencia a destruirnos a nosotros mismos mediante el egoísmo.

«Todos los demás preceptos se resumen en esta fórmula: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo"» (Rom 13,9; cf. Lev 19,18; Mt 19,19; Mc 12,31). El concilio Vaticano II expresa la misma verdad: «Cada uno debe considerar a cada uno de sus prójimos, sin excepción, como otro yo»[24]. No podremos honrarnos ni amarnos a nosotros como personas si honramos únicamente a los ricos, a los que pueden recompensarnos. Si despreciamos a las personas restantes o nos negamos a honrarlas y a amarlas a causa del color de su piel, de su cultura, de su situación social o religiosa, nos incapacitamos para afirmar nuestra dignidad personal y para amarnos a nosotros mismos[25].

e) Amor a Dios y amor a uno mismo

Como el amor al prójimo y el amor a uno mismo son inseparables, de igual manera lo son el amor a Dios y el amor a uno mismo. Debemos odiar nuestro egoísmo, nuestros pecados y nuestra maldad, pero, amando a Dios, nuestro Padre, podemos y debemos amarnos a nosotros mismos como Dios nos ama. El amor que Dios nos tiene es el motivo y la base de nuestra legítima estima propia. Cuanto más profundamente arraigue el amor que nos tenemos en el amor que Dios nos tiene tanto más saludable y fuerte será y estará tanto más unido al amor a nuestros semejantes. «Sólo los que se aman verdaderamente se aman para gloria de Dios. Si quieren amarse a sí mismos, tendrán que amar a Dios»[26].

A lo largo de la historia se ha discutido mucho sobre la relación entre el amor desinteresado a Dios *(amor benevolentiae)* y el amor interesado *(amor concupiscentiae)*. Es totalmente irrealista separar el amor desinteresado a Dios del interesado. Dios tiene interés por nosotros; en consecuencia, en nuestro amor a Dios existe un agradecimiento profundo por este interés. Un amor redimido a Dios es, por encima de todo, agradecimiento y alabanza del amor que nos profesa y a la vez es siempre un reconocimiento de que necesitamos de él. El amor necesidad no degrada en manera alguna, si es humilde, al amor don. La nueva Biblia inglesa traduce así la primera bienaventuranza: «¡Cuán bienaventurados son los que reconocen su necesidad de Dios; el reino de los cielos es de ellos» (Mt 5,3).

Se da una especie de *perikhoresis* entre el amor a Dios, el amor al prójimo y el amor a nosotros mismos. Cuando se produzca tensión o conflicto entre ellos es signo de flagrante imperfección. Un ascetismo que no tenga la valentía de conceder un lugar adecuado al respeto a sí mismo y al amor a sí mismo en la trilogía del amor a Dios, al prójimo y a sí mismo no conducirá a la salud espiritual. Pero es igualmente cierto que nuestro legítimo interés por uno mismo queda mejor salvaguardado mediante el crecimiento en el amor a Dios y al prójimo.

f) Importancia para la teología moral y para la pedagogía

Una síntesis de toda la teología moral a la luz de lo dicho anteriormente sobre la *perikhoresis,* la unidad dinámica interior del amor a Dios, al prójimo y a nosotros mismos, tiene importancia vital para la totalidad de la teología moral y para la educación. Haría totalmente imposible la evasión, la huida y la falta de compromiso; impediría, igualmente, un compromiso excesivo que fuera en detrimento del culto. Nos libera del ritualismo y formalismo estéril, promueve la unidad y la coherencia, hace posible que la vida se convierta para todos los cristianos en un cantar de los cantares como el presentado en el capítulo 13 de la primera carta de Pablo a los Corintios.

Karl Rahner ha señalado que esta síntesis es particularmente importante de cara al ateísmo moderno que puede no ser un ateísmo absoluto. El amor de entrega al prójimo implica el amor a Dios aunque la interpretación de la persona no lleve esta realidad al campo de la conciencia explícita y de la conceptualización. El ateísmo absoluto, rechazo del Dios del amor, es rehusar el amor al prójimo y conduce a la incapacidad para amarse a uno mismo[27].

El empleo de procedimientos jurídicos a la hora de definir y de distinguir el amor a Dios, el amor al prójimo y a uno mismo conduce a una religión de evasión, bajo el pretexto de amar a Dios, o a un reduccionismo al amor del prójimo o a la pérdida del centro de la vida.

g) Importancia para el culto y para la oración

Todo el culto y la plegaria deben reflejar y promover la indisoluble trilogía del amor a Dios, al prójimo y a nosotros mismos.

Debe darse la síntesis entre el amor don y el amor necesidad, entre la alabanza a Dios y la atención y cuidado de las necesidades del prójimo. «Sed perseverantes en la oración velando en ella con acción de gracias» (Col 4,2). No existe cosa alguna que no pueda ser llevada a la oración; no existe acontecimiento alguno que no necesite ser iluminado por el culto.

Orar es participar en el misterio de Cristo que es uno con el Padre y uno con nosotros, que nos revela el amor de Dios y el amor al prójimo, que nos hace capaces de amarnos a nosotros mismos. La oración es la expresión suprema del misterio de la persona a la luz del amor de Dios. Es un diálogo con Dios alimentado por el diálogo entre las personas, que lo purifica y ennoblece. La oración es trinitaria en su origen, en su dinámica y en su orientación. Es oración en el Espíritu (Ef 6,18). La dimensión trinitaria queda reflejada en la oración dirigida por la trilogía de la fe, esperanza y amor, pero amor a Dios que incluye el amor al prójimo y a sí mismo. Es una expresión del amor don y del amor necesidad y, al mismo tiempo, expresión del amor apostólico [28].

4. *Características del amor*

La revelación del Dios del amor hecha en Jesucristo y por medio de toda la historia no nos permite construir la teología moral sobre un concepto vago o sobre un mero sentimiento de amor. Toda la revelación es una manifestación de las características del verdadero amor. El amor tiene un rostro fascinante e incitante. Proviniendo de la fe en todas sus riquezas, aclara nuestros ojos e ilumina nuestro camino hacia un conocimiento cada vez mejor de la verdad salvadora.

San Pablo, que se impuso como objetivo no conocer nada fuera de Jesucristo, nos habla de las cualidades del amor semejante al de Cristo: «La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa, no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta. La caridad no acaba nunca» (1Cor 13,4-8).

El amor que es vida en Cristo es soberano en sus dones y en sus exigencias. Los discípulos de Cristo jamás se sentirán satisfechos mientras no amen a Dios y al prójimo con todo su corazón

y con todas sus energías. Aunque es cierto que jamás alcanzarán la perfección suma, desearán caminar siempre en la dirección impulsora. «Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5,48). Puesto que la bondad de Dios es amor misericordioso, el discípulo se esforzará siempre en la misma dirección: «Sed compasivos como lo es vuestro Padre» (Lc 6,36).

Dado que la persona humana, en toda su bondad, viene del amor de Dios, toda nuestra vida debe manifestar y promover el amor. El amor desea llenar nuestro ser más íntimo y estar presente en todas nuestras acciones.

La historia de la humanidad es preencarnación y encarnación del amor divino. Este amor es la realidad más poderosa y decisiva de la historia. Por consiguiente, debe estar arraigada y encarnada en toda la vida humana; la persona está llamada a encarnarla a lo largo del tiempo. San Agustín entendió esto como uno de los objetivos más importantes de la historia: «Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amarse a sí mismo, hasta el desprecio de Dios, fundó la ciudad terrena, y el amor de Dios, hasta el desprecio de sí mismo, la celestial» [29].

El pueblo de Dios es colaborador de Dios en la edificación de la ciudad de Dios por medio de su amor. No existe otro camino para desenmascarar y superar las malas imitaciones del amor a no ser encarnar en toda la vida este amor redimido y redentor. Los que creen en el Dios del amor harán siempre todo lo que puedan para superar el egoísmo individual y colectivo, encarnando plenamente el amor en sus propias vidas y en el mundo que les rodea.

El amor que sea trasunto del de Cristo estará marcado por la libertad y fidelidad creativas. Todo lo que hemos afirmado de la acción liberadora de Cristo podemos repetirlo respecto del amor. Efectivamente, Cristo desea continuar, por medio de su amor activo en nosotros, su acción liberadora y la revelación de su fidelidad creativa. Creer en el Espíritu Santo enviado por Jesucristo, el Espíritu que renueva los corazones y la faz de la tierra significa participación liberadora y creativa en la historia que no se detiene [30].

Si creemos con todo nuestro corazón en la Palabra encarnada que respira amor y nos envía el Espíritu de verdad, sabemos que «Toda creatividad es amor y todo amor es creativo» [31]. Al igual que el amor verdadero, la creatividad auténtica no puede existir separada de Cristo. La libertad sin Cristo liberador es la imitación

de la libertad en el viejo Adán y toda plática o compromiso con este tipo de libertad sin amor conduce al caos y a la esclavitud.

Las personas imbuidas del Espíritu y de su amor distinguen las oportunidades reales para el bien. El amor es una manera de hacer que desciende de Dios mismo; por consiguiente, sabemos que no podemos aprender el invento del amor partiendo únicamente de las normas. Necesitaremos, ante todo, lealtad y amor fiel, inteligencia, discernimiento e imaginación [32].

La cuestión planteada en el núcleo de toda teología de la liberación es la de si la persona vive en libertad y está libre para el amor. El amor verdadero libera todas las energías para ponerlas al servicio del reino de la libertad. «La libertad cobra importancia únicamente por medio del amor» [33]. El amor redimido nos libera de la angustia, de los escrúpulos y de los temores esclavizantes (cf. 1Jn 4,17). Si aceptamos el don de Cristo y nos amamos mutuamente como él nos amó, no seremos esclavos, sino amigos en libertad (cf. Jn 15,15).

La libertad y la amistad, donadas por el Hijo, sustituyen el orden antiguo. Edifican la nueva creación de la verdad liberadora (cf. Jn 8,32-36) [34]. La historia no puede construirse sobre el odio ni sobre el egoísmo, únicamente sobre el amor. El amor tiene una historia, es historia y configura la verdad de la historia del género humano, la historia de libertad y de reconciliación. El llamamiento a participar del amor creador y liberador de Dios da valentía y vigor a la tarea de construir la comunidad esperanzada — el reino — en que todos participarán en el amor de Jesucristo, nuestro Señor, y en el amor del Padre, sabiendo que el Dios del amor nos llama por medio de su Espíritu. Tenemos la seguridad de que su llamamiento es creador; Dios crea por medio de su Espíritu. Dándonos participación en la bendita y esperanzada comunión con Dios, él nos urge a trabajar para unos nuevos cielos y una nueva tierra [35].

El amor agradecido descubre las oportunidades para el bien más interior. El amor esperanzado, da nueva dignidad y esperanza al pecador, restaura la imagen distorsionada de Dios otorgándole nuevo esplendor. Cuando las personas se encuentran unidas ante Dios en su amor don, descubren no sólo su necesidad urgente, sino también sus capacidades creativas. El amor da la valentía para aceptar al otro y para entrar en un compromiso de amor. El amor es la fuerza que edifica a la persona humana [36]. Es una creación siempre nueva que afirma la propia creación de Dios. Al afirmarnos mutuamente en amor recíproco, nos permitimos unos a otros

conocer que es bueno existir [37]. De esta manera, somos capaces de crecer a una plenitud mayor de ser.

Cuando tenemos una fuerte experiencia humana y religiosa comprendemos de manera distinta que todo es don del amor. Apreciamos la iniciativa de Dios y la iniciativa y generosidad de otros; de esta manera, encontramos la verdadera espontaneidad. Se despierta nuestra creatividad y nos hacemos a nosotros mismos más dignos de ese amor maravilloso que hemos recibido.

La reciprocidad en el amor da origen a las formas más elevadas de reciprocidad de conciencias y promueve la responsabilidad creativa compartida.

B) El amor es más que un mandamiento

Fracasan los padres que quieren educar a sus hijos para el amor y comienzan por decirles que deben amar a sus padres y el uno al otro. Los padres sabios y amorosos dejan que sus hijos experimenten la atracción del amor genuino y aprendan, de esta manera, a distinguir la verdadera naturaleza del amor. Cuando los padres actúan de esta manera no hacen sino seguir la manera de actuar practicada por Dios, nuestro creador y redentor. Él, que es amor y fuente de toda bondad, no puede empezar con la exigencia del amor. Sería exigir a las criaturas la mayor creación. Primeramente, Dios manifiesta y comparte su propio amor; a partir de ahí, guía a su pueblo por medio del mandamiento paterno.

1. *La sacramentalidad del amor*

Toda la creación y la historia son un signo poderoso visible, revelación impresionante del amor de Dios y de su presencia amorosa. Es verdad que todas las cosas son dones del Dios amoroso, pero el amor sobre la tierra es la auténtica imagen y semejanza de Dios. Por consiguiente, este amor tiene una especie de sacramentalidad. Decimos esto pensando en Cristo, enviado por el Padre para hacer visible a nuestros ojos la altura y profundidad, la anchura y longitud de este amor. A la petición de Felipe: «¡Señor, muéstranos al Padre y nos basta!», Jesús responde: «tanto tiempo con vosotros, ¿y no me has conocido, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,8-9). Y el prólogo del Evangelio

de Juan se alegra: «Hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Hijo único, lleno de gracia y de verdad... A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, Dios, el que está en el seno del Padre, él es quien lo dio a conocer» (Jn 1,14-19; cf. 1Jn 1-3).

Para entender la sacramentalidad del amor de Cristo no basta apuntar al valor de signo, a la visibilidad del testimonio. Cristo irradia amor; lo comparte con sus discípulos. Es la fuente, comparte el agua viviente de su amor enviando al Espíritu Santo (cf. Jn 7, 37-39). Ha traído el fuego del amor al mundo y los que le conocen en el amor saben también que es posible amar a Dios con Jesús y unirnos a Dios en su amor salvador.

La glorificación del Padre por parte de Cristo coincide con la introducción de sus discípulos en el amor del Padre. En este sentido, Jesús es la sacramentalidad del amor [38]. Como el sacramento, el efectivo signo de amor, Cristo es el adorador en espíritu y en verdad.

El modelo sacramental elegido por el concilio Vaticano II para la comprensión de la Iglesia debe ser visto siempre desde el punto de vista de Cristo, de quien procede toda sacramentalidad [39]. La presencia eficaz de la Iglesia para el mundo depende de la intensidad y amplitud de la visibilidad del amor en todas sus relaciones, en la evangelización, en la celebración y en la institución misma. Ella es sacramento de salvación en la medida en que es sacramento de unión con Dios y unidad del género humano. La unidad y la solidaridad, vistas en la dimensión sacramental, necesitan ser encarnadas en la totalidad de la vida para bien de todas las personas, para gloria del único Dios y Padre.

2. *Los sacramentos de unidad y de amor*

Los discursos de despedida y la oración sacerdotal (Jn 13-17) presentan el amor como el gran misterio revelado en Jesucristo, cuya revelación debe continuarse por medio de los discípulos. El «mandamiento nuevo»: «Amaos los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15,12) se fundamenta en el misterio de unión con Cristo, vida en Cristo Jesús. «Yo soy la viña, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí como yo en él, ése da mucho fruto; porque, separados de mí, no podéis hacer nada... Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor» (Jn 15,5.9).

Los discípulos nacen a una nueva vida por la fe y por los sacramentos de la fe. A los que han nacido de Dios les resulta connatural amar a Dios y observar su mandamiento de amar al prójimo (cf. 1Jn 5,1-4). Los especialistas bíblicos están de acuerdo en que el Evangelio de san Juan y su primera carta deben ser contemplados desde una dimensión sacramental. El regocijo que produce la plena visibilidad del amor de Dios en Jesucristo se continúa en la alegría que produce el poder de la fe. Los sacramentos de fe capacitan a los discípulos para hacer visible ese mismo amor en la unidad y en el amor.

El valor de signo y la gracia especial de todos los sacramentos —pero de manera especial el del bautismo, confirmación, eucaristía y reconciliación —tienden a la unidad de los discípulos en Cristo y en la Iglesia, haciendo visible su unión con Dios. Henri de Lubac insiste en que ésta no es una verdad marginal, sino que se encuentra en el corazón de los misterios cristianos. «Los sacramentos, en la medida en que son eficaces, renuevan y fortalecen la unión con Cristo; realizan, renuevan y fortalecen la unidad con la comunidad cristiana» [40]. Si contemplamos adecuadamente todos los sacramentos a la luz de la eucaristía, se hace aún más evidente lo que acabamos de afirmar. «El sacramento central, la eucaristía, que contiene todo el misterio de la salvación, es sencillamente el sacramento de la unidad» [41].

San Agustín explica la profunda significación del «amén» cuando el sacerdote ofrece el cuerpo de Cristo al creyente, diciendo estas palabras: «El cuerpo de Cristo.» «Si sois el cuerpo de Cristo y miembros de los demás, vuestro misterio se encuentra sobre la mesa del Señor: recibís vuestro misterio y ésta es la significación de vuestra respuesta "amen", ya que con vuestra respuesta os comprometéis. Efectivamente, oís: "El cuerpo de Cristo", y respondéis: "amén." Sé miembro de Cristo y tu "amén" será veraz. De muchos panes nos hemos convertido en uno solo, en un cuerpo (1Cor 10,17); entended y regocijaos; unidad, verdad, caridad. Sed lo que véis y recibiréis lo que sois» [42].

«Si lo recibís de manera adecuada sois lo que recibís, pues el Apóstol dice: "Nosotros, los muchos, somos un pan, un cuerpo." En este pan se os enseña lo mucho que tenéis que amar la unidad.» Agustín continúa explicando que este pan es cocido en el fuego, en el sacramento de la confirmación. En consecuencia, por el bautismo en el agua y en el Espíritu Santo los cristianos están preparados para recibir el cuerpo de Cristo y para ser el cuerpo de Cristo.

«Al agua viene el fuego, es decir, el Espíritu Santo y tú te conviertes en el pan que es el cuerpo de Cristo.» Agustín enseña también al fiel que su respuesta al prefacio es un compromiso con la verdad de que los que reciben el cuerpo de Cristo están llamados a ser cuerpo de Cristo por su amor fraterno y por la unidad, en cualquier parte que haya sacrificado. De esta manera, los que lo reciben «teniendo unidad en la mente, tienen su corazón levantado al Señor» [43].

Siguiendo la tradición patrística de Oriente y Occidente y el sentir de los ortodoxos, H. de Lubac ve la *epiclesis* de la Eucaristía en referencia no sólo a la consagración del cuerpo y de la sangre de Cristo, sino también como una consagración del fiel *a ser* el cuerpo de Cristo y a vivir lo que significa la copa de la alianza [44]. Seremos fieles a nuestro bautismo, confirmación y a la eucaristía si estamos totalmente comprometidos con la unidad de todos los cristianos y de toda la humanidad para gloria del Dios trino.

El concilio Vaticano II ha subrayado fuertemente esta significación de los sacramentos como el motivo básico para toda la vida de la Iglesia y de los creyentes [45]. Este aspecto es de importancia para la celebración recta de los sacramentos —especialmente de la eucaristía— y para la comprensión del mandamiento del amor a Dios y al prójimo [46]. Sin ella, incluso una moral basada en el mandamiento del amor puede convertirse en otro tipo de moralismo que no ofrecería los motivos más eficaces o no otorgaría el honor necesario a la fuente de toda vida y de todo amor.

Si no prestamos atención previamente a este misterio de unidad nos será imposible entender tanto el sacerdocio universal de los fieles como el sacerdocio ministerial [47]. Es una visión muy exigente, requiere una comprensión profunda del aspecto sacrificial de la eucaristía. «Si celebro el amor fraterno en el banquete eucarístico y me niego a traducir su significación a la vida concreta, o yo me mofo de Dios o Dios mismo se aleja de mí permitiendo que yo viva en imaginación lo que jamás he vivido en la realidad» [48].

Si se entiende y comprende plenamente el misterio de los obispos, de manera particular su colegialidad y el papel del sucesor de Pedro, y se los considera a la luz de la eucaristía, tendremos una base sólida para la unidad y renovación de la Iglesia y para la unión, tan deseada, de todos los cristianos. Pero, si enterramos esta colegialidad en un contexto jurídico y la consideramos desde una perspectiva de poder, no sólo será inoperante, sino alienante [49].

El misterio de unidad que celebramos se hace visible si estamos agradecidamente unidos con el sacrificio total de sí mismo ofrecido por Cristo en nuestro nombre. No habrá memorial digno y fructífero de su sacrificio supremo, si los que celebran y reciben la eucaristía no están unidos de todo corazón y desean realizar los sacrificios necesarios en favor de la unidad y del amor. Sólo el sacrificio único y el amor único son capaces de edificar el cuerpo de Cristo [50].

Esta visión de los sacramentos, especialmente de la eucaristía, como motivo principal de culto y de vida lleva por necesidad a la moral del misterio pascual de muerte y resurrección con Cristo y de pentecostés, una vida en el Espíritu en la unidad que él concede. Entonces será evidente que los mandamientos: «Permaneced en mí», y «Amaos los unos a los otros como yo os he amado», no son, en modo alguno, opcionales, sino verdaderamente normativos; normativos para una moral entendida como conversión y crecimiento permanentes. Se trata de una normatividad dada por la gracia.

Si se traduce a la vida la experiencia sacramental más profunda, se hace evidente que el amor cristiano no se reduce a ser amable con los que son amables con nosotros; tampoco se trata de seguir las tendencias sociológicas. Se trata de un amor que proviene de lo más profundo del corazón, amor que transciende los límites, que supera las discriminaciones, que está dispuesto a aceptar los sacrificios e incluye a los oprimidos y a las personas difíciles. Sólo cuando actuemos dentro de estas coordenadas, podremos esperar que sea concedida a muchos la experiencia pneumatológica de la presencia de Jesús [51].

Esta visión permitirá a la Iglesia y a los cristianos presentar la moral del evangelio con todo su rigor amable y despojarla, al mismo tiempo, de todo su peso muerto [52].

3. *Significado del mandamiento del amor*

Hemos llamado la atención sobre el peligro de considerar el amor de Dios y del prójimo como un mero mandamiento o, primeramente, como mandamiento, pero debemos ser realistas y ver claramente que *existe* un mandamiento y que nosotros, pecadores sobre la tierra, necesitamos una ley y la obediencia a ella. Efectivamente, existen algunos aspectos del amor que pueden ser considerados bajo el apartado de «mandamiento».

Los discípulos y amigos de Cristo necesitan aprender lo más

posible sobre la naturaleza y exigencias del amor, conocerlo como don y saber todas las tareas que comprende. Debemos prestar atención a la dirección del mandamiento que nos ocupa y ver también los límites que jamás podrán ser transgredidos conscientemente. Necesitamos ver también cómo todos los mandamientos restantes dimanan del don y mandamiento del amor.

Al pecador que ha transgredido el mandamiento básico de «permaneced en mí» se impone como urgente la exigencia de una conversión total: orar a Dios, retirar los obstáculos, aceptar de nuevo, con humildad y agradecimiento, el don del amor divino sin el que no podemos consumar el mandamiento del amor. El mandamiento exige de todos nosotros una conversión permanente.

El mandamiento exige que hagamos todo lo que esté en nuestras manos para fomentar en nosotros mismos sentimientos, fuertes y profundos, de amor que inspire acción: los frutos tan elocuentemente presentados en el Evangelio de san Juan (cap. 15). Como peregrinos en nuestra morada terrestre, no podemos limitarnos a descansar en el amor de Dios y en nuestros sentimientos de amistad. Debemos pasar continuamente del descanso a la acción y de la acción a la reflexión. El amor que habita en nuestros corazones nos impulsará a actuar y la acción amorosa profundizará las disposiciones interiores para amar. En la medida en que entendamos el amor como don, estaremos dispuestos a abrazar generosamente aquellos aspectos que encierran todavía el carácter de ley o de precepto [53].

C) Amor en la comunidad de santos y de pecadores

Dado que el amor es una realidad universal en diversidad histórica, incluye muchas formas [54]. Existe el amor marcado por la solidaridad familiar, el amor que el padre siente por sus hijos e hijas, el amor de la madre para con los suyos, el amor que sienten los niños hacia sus padres y hermanos. Además tal vez existe una tipología en consonancia con la estructura familiar, patriarcal, matriarcal, de camaradería. Todas estas estructuras reflejan a su manera el tipo de ambiente familiar (en latín, *pietas;* en hebreo, *chesed).* Existe la dimensión sexual en el amor del hombre y de la mujer, en el noviazgo y en el matrimonio; se dan también diversidades masculinas y femeninas presentes, de alguna manera, en las diversas formas de amor entre hombre y mujer, incluso en sus

formas más religiosas. Existe el *eros,* expresado y estructurado de manera diferente en las diversas culturas [55]. El eros puede tomar sobre sí todas las sombras del amor necesidad y de la amistad. Finalmente, existe el amor que viene de Dios, la fuente pura del amor, que pone en contacto estrecho con él, pero que, precisamente por esto, está plenamente encarnado en el amor humano.

1. *Amor de amistad y amor universal*

Uno de los nombres que podemos emplear para denominar a Cristo es el de «amigo». Él llama a sus discípulos «amigos» (Jn 15, 13). Jesús da a la amistad un carácter nuevo, una dignidad y profundidad nuevas. Entrega su vida por sus amigos (Jn 15,13). Al entregar su vida por todas las personas, demuestra un amor amistad a todos y nos llama a todos a entrar en su amistad. Su amistad es total con sus apóstoles y discípulos, con todos los hombres y mujeres que le siguen; partiendo de esta experiencia, abre los corazones y la totalidad de la persona a todos. Es amigo de los publicanos y de los pecadores (Lc 7,34 y par). Se sienta con ellos a la mesa en una amistad que es expresión del banquete mesiánico que anticipa con ellos [56]. Esta amistad es el signo de la gracia y de la reconciliación. Jesús extiende su amistad incluso hasta el discípulo que está a punto de traicionarle. Le llama «amigo» y de esta manera le hace comprender que continúa siendo llamado a la verdadera amistad. La amistad que Jesús entabla con los oprimidos y con los pecadores restaura la dignidad y asegura la capacidad para amar. No existen límites de ninguna clase. Ésta es la revelación de la libertad absoluta de Jesús en el poder de su amor.

La amistad tiene carácter de totalidad, de libertad de elección. Es *dilectio* (de *diligere,* escoger). El amigo es una persona escogida. Existe libertad para dar preferencia más allá de los lazos de la carne y de la sangre. Moltmann subraya la necesidad de hablar más de amor de amistad [57].

Un amigo nos es querido *(carus,* de la significación original de *caritas).* Se da ahí un elemento de respeto, de alta valoración, de reverencia. Pero incluye también el gozo de estar con la persona amiga. San Agustín dice que la recompensa del amor de amistad es el amigo [58].

En el amor de amistad se da el reconocimiento profundo de que

estamos necesitados de afirmación y de ser amados por los demás. Esta clase de amor necesidad no disminuye, en modo alguno, el amor don. Incluso Jesús, verdadero hombre pero verdadero Dios, plantea a Pedro la pregunta candente: «¿Me amas?» Para siempre, esta pregunta continuará siendo central para sus discípulos y apóstoles.

En nuestro dar y recibir amor existe siempre una reciprocidad. «El problema capital de la integración consiste en hacernos capaces de amar y en estar dispuestos a recibir amor; en realidad, es la clave de la salvación.» El amor de amistad es «placer por la presencia del otro, y afirmación de su valía y desarrollo tanto como del nuestro propio» [59].

Sin la capacidad para dar y recibir amor de amistad no disponemos de camino alguno para el amor universal. El signo de la verdadera amistad, de una amistad redimida y redentora, es su efecto liberador para el amor universal. Hablando de esta experiencia, afirma Goethe: «El corazón que ama a una persona es incapaz de odiar a nadie» [60]. El amor de amistad altamente desarrollado descubre en el otro la opción por la bondad y una vez que la ha descubierto en una persona, está deseoso de descubrirla en los demás.

Jesús ha enseñado a sus discípulos el amor universal dentro de un grupo de amigos íntimos. Desde un punto de vista psicológico, parece ser una postura acertada. Los cuáqueros se denominan a sí mismos «la sociedad de amigos». Promover amistad entre sus miembros les abre a una amplitud de corazón en la que cabe la preocupación generosa y sincera por todos. La amistad es la fuente de la *diakonia,* del servicio y del ministerio.

El concilio Vaticano II habla de ampliar los horizontes del amor [61]. Debemos contemplar desde esta perspectiva la *Declaración sobre la libertad religiosa.*

Teilhard de Chardin ve un signo de los tiempos en este amor universal. «Imaginamos, a menudo, haber agotado las diversas formas naturales del querer con el amor del hombre por la mujer, por sus hijos, por sus amigos y, hasta cierto punto, por su país. Ahora bien, precisamente en esta lista se halla ausente la forma de pasión más fundamental.» Teilhard es plenamente consciente de que pueden darse objeciones y presentarse dificultades reales mientras nos mantengamos aprisionados en una idea abstracta o colectiva. A esta posibilidad responde lo siguiente: «Resulta imposible entregarse al número anónimo. Y, no obstante, que el universo,

por el contrario, tome para nosotros hacia adelante un rostro y un corazón, que se personifique, si así puede decirse: ya veremos entonces cómo las atracciones elementales encuentran su expansión dentro de la atmósfera creada por este hogar» [62]. Y explica más adelante: «Ciertamente, no convirtiéndose en persona, sino cargándola en el núcleo de su desarrollo con la influencia dominante y unificadora de un foco de energías y atraccciones personales.»

Teilhard se sintió profundamente fascinado por el desarrollo del universo hacia la unificación porque esta visión es cristiana y mística. En un amor apasionado, ve cómo todas las cosas nacen de Dios y son atraídas por él, que es amor. Para él, gran creyente, todas las cosas que se encuentran por debajo de la persona entran en el diálogo de amor que mantienen Dios y la humanidad, constitutivo de la historia del amor y a la que tiende toda la evolución. «Universo colector y conservador; es decir, no ya, como lo pensábamos, la energía mecánica, sino las personas. Una tras otra, "las almas" se desprenden como un efluvio continuo, llevándose hacia arriba su carga intransferible de conciencia. De una a otra y, no obstante, nada de aislamiento. Y ello porque cada una de ellas no podría existir, dada la naturaleza misma de Omega, más que en un solo punto posible de emersión definitiva [63].

El mensaje del amor universal enraizado en el Dios del amor es significativo únicamente si los creyentes manifiestan «solidaridad incondicional con los condenados de esta tierra» [64]. Si honramos al más pequeño de nuestros hermanos y hermanas como amigo en Cristo, entonces, y solamente entonces, podremos hablar de amor universal.

2. *Eros y «philia»*

En su preocupación extrema por la pureza y gratuidad absoluta del don amor *(agape),* Anders Nygren descuida prácticamente el aspecto encarnacional del amor redimido y redentor [65]. Joseph Pieper piensa que la obra de Nygren no sólo está marcada por un supernaturalismo desencarnado, sino que es, además, la denigración total del *eros.* El eros es presentado, punto por punto, como enemigo del agape; no es creativo ni espontáneo [66]. C.S. Lewis da en el blanco describiendo a la persona que espera únicamente un amor que es totalmente don como criatura vana y estúpida que alardea ante su Creador de no presentarse como mendigo, sino con amor egoísta [67].

Mientras Nygren se preocupa de la pureza sobrenatural, del carácter puro de don del amor, Immanuel Kant se interesa por la pureza de la motivación entendida como reconocimiento de la obligación. El amor basado en el afecto o en el atractivo es para él un «amor patológico». El amor moral de la persona debe ser un «amor práctico» entendido como «un mero amor de la ley» [68].

Dios, que es el gran poder atractivo del amor, ha hecho que el bien resulte atrayente; y puesto que Cristo vino para atraer todas las cosas hacia sí y hacia el Padre, de seguro que no rechazará el poder de atracción de la inclinación y del afecto por su amor atrayente. «Puesto que el amor es el poder básico de la persona para expresar la totalidad de su ser, ha de haber un lugar para la emoción, para la imaginación y para el afecto» no sólo en las personas, sino también en la Iglesia y en lo que atañe a los deseos e ideales elevados [69].

Siguiendo a Aristóteles y la gran tradición de los padres de la Iglesia, así como la escolástica, J.B. Lotz concede al eros un papel importante dentro de la *philia*, el amor de amistad. Aunque el eros no es por sí mismo amistad, suspira por ella si no está alienado. Tal vez permanezca aún en el plano de aquella espontaneidad que no es controlada aún por la libertad más alta; con todo, no queda fuera del ámbito de la libertad. El eros podrá alcanzar su plenitud después que la persona haya hecho su opción fundamental en favor de la *philia* y del *agape*. El pleno desarrollo e integración del *eros* no es cuestión de un precepto despótico contra la naturaleza del *eros;* al contrario, es «la consumación que le está asignada dentro de la totalidad de la persona» [70].

Karl Rahner va, incluso, más allá. Ve en el *eros* una *potentia oboedientialis,* aquella abertura profunda de la persona humana y aquel deseo interior que capacita a la persona para recibir el amor gratuito de Dios [71]. El anhelo más profundo del amor necesidad apunta al amor don, el agape, aunque esta ansia es reconocida como tal únicamente cuando es consumada.

Todo amor humano, en la medida en que es humano, puede ser redimido y desea serlo. De seguro que no supone honra para Dios empequeñecer, e incluso malgastar, las energías del amor. El pecado original no las destruye totalmente, pero adquieren gradualmente más vigor y pureza cuando se ha hecho la opción fundamental a favor del bien.

3. *Eros y* «agape»

Puesto que Jesucristo es la encarnación del *agape* es también el redentor del *eros* y el que lleva la *philia* a su realización. A fin de cuentas, el crecimiento del amor redimido y redentor es la encarnación permanente de este mismo *agape* [72].

Consideramos el *agape,* principalmente, desde la perspectiva de Dios, de su amor gratuito y absolutamente libre. En esta misma perspectiva, le alabamos también por nuestro amor necesidad, por el *eros,* y por todos aquellos grados de amistad que nos hacen, de alguna manera, más receptivos del amor divino. Todo esto alcanza su auténtica verdad cuando es considerado como don del Creador, cuando lo contemplamos a la luz de la forma más alta de este don, su amor.

Cuando el creyente, en respuesta al amor de Dios *(agape),* se compromete en opción fundamental con el Dios del amor, todas las disposiciones previas, especialmente el eros y la amistad, se transforman gradualmente, se purifican y se elevan a un nivel más alto. Esto no quiere decir que pierdan su carácter peculiar; por el contrario, encuentran entonces su plenitud y autenticidad mayores. En el agape amistad con Jesús, el discípulo aprende amistad con sus condiscípulos; tanto en una como en otro, recibir y dar amor forman una unidad inseparable. Ambas están marcadas por la gratitud y pueden ser presentadas en la eucaristía.

En la reciprocidad del don amor encontramos la libertad para reconocer nuestras necesidades y las de los demás; aprendemos también a alabar a Dios por la capacidad para complementarnos unos a otros. En esta reciprocidad con el amigo humano se da la presencia del Amigo divino; él confiere su totalidad a la amistad humana. Cuanto más se comuniquen los amigos humanos sus experiencias mutuas acerca del Amigo divino, más fuerte y puro será su mutuo amor [73].

El *agape* abre los horizontes de lo sagrado en medio de la experiencia humana. En este amor nos aproximamos al conocimiento de que el Dios del amor es el Santo por excelencia. La persona se acerca más a su salvación en la medida en que su amor agradecido y verdadero le invita a poner toda su confianza en Cristo y en su Espíritu. De esta manera, toda su vida se convierte en adoración en espíritu y en verdad. El amor de adoración hace que la persona participe del propio amor de Dios; en ese amor, se con-

vierta agradecidamente en siervo libre de todos los hijos de Dios.

San Agustín adscribe a este amor redimido, y únicamente a él, la libertad y capacidad para encontrar la experiencia adecuada y la acción del amor. «Ama de verdad y haz lo que quieras»[74]. Ésta es la expresión más valiente de la esperanza de que el hombre, con toda la fuerza de su amor, puede ser transformado por el amor divino.

4. *Amar a los enemigos*

El pobre y el enemigo son el banco de prueba de la autenticidad de nuestro amor[75]. Nadie puede imitar el amor de Dios ni participar de él si no desea ser un pacificador, perdonar y sanar tanto a nivel individual como colectivo. Dios establece su reino de amor y de libertad llamando a los pecadores (que, por sus pecados, son sus enemigos) a convertirse en amigos e hijos. «La prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros pecadores, murió por nosotros... Cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo» (Rom 5,8-10).

A la vista del ejemplo de Dios, aprendemos a amar al «enemigo» ya que también él está llamado al amor de Dios y a la amistad universal bajo Dios. El amor al enemigo es un amor que cura con el poder del *agape*, amor de benevolencia que experimentamos en Cristo.

El mandamiento de amar a nuestros enemigos es absolutamente central en la economía cristiana de la salvación; es verdaderamente vinculante. Lo encontramos subrayado ya en repetidas ocasiones en el Antiguo Testamento (Lev 19,17; Job 31,29ss; Prov 25,21ss; Eclo 28,1ss). Uno de los ejemplos más conmovedores del amor a los enemigos es la tierna solicitud de José de Egipto para con sus hermanos que le habían vendido como esclavo. El Antiguo Testamento dice: «Odiarás a tu enemigo» (Mt 5,43), pero algunos de los rabinos de los tiempos de Cristo interpretaban los textos del Antiguo Testamento como meros consejos, no vinculantes, como si pudiera significar: «Amarás a tu prójimo, pero puedes odiar a tu enemigo.» Frente a estas interpretaciones, Jesús manifiesta solemnemente que todos son nuestro prójimo y que el amor al enemigo es la prueba suprema de nuestro amor a Dios y de nuestro agradecimiento por su perdón. «Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos

de vuestro Padre celestial, que hace salir un sol sobre malos y buenos» (Mt 5,44-45).

El perdón es curativo si sale del corazón. La buena disposición a perdonar, a curar y a reconciliar debe estar presente incluso antes de que el ofensor pida perdón; de esta manera imitamos la postura de Dios que sale a nuestro encuentro con su gracia para que nos arrepintamos. Todo esto sucede antes de que hayamos pedido perdón. Perdonar de todo corazón es la condición indispensable para que Dios reine en nuestros corazones y para poder confiar en que también nosotros seremos perdonados y seremos llamados hijos suyos (cf. Mt 6,12ss). Los que viven la eucaristía en alabanza permanente y en acción de gracias por el perdón curativo de Dios no pondrán límites a su bondad y buena disposición para perdonar (cf. Mt 18,21ss).

El amor a los enemigos es el más sereno, pero es el más agresivo y afectivo poder del amor. Al mal podremos vencerlo únicamente con el bien. «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber; haciéndolo así amontonarás ascuas sobre su cabeza. No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien» (Rom 12,20; cf. Prov 25,21ss).

El perdón cristiano es una parte de la bienaventuranza anunciada a los pacificadores (Mt 5,9). El perdón y la reconciliación afectan a la salvación de todos. Están reconciliados los que demuestran verdadero amor misericordioso a los demás. El cristiano sufre con su prójimo que siente rabia hacia él. No estaremos en condiciones de ofrecer culto a Dios en espíritu y en verdad si esta rabia contamina nuestras relaciones. «Si, pues, al presentar tu ofrenda en el altar te acuerdas entonces de que un hermano tuyo tiene algo que reprocharte, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda» (Mt 5,23-24).

El amor redimido y liberador nos obliga a desear el bien a nuestro enemigo, nos prohíbe regocijarnos en sus desventuras y fallos. «La caridad no toma en cuenta el mal; no se alegra de la *injusticia*» (1Cor 13,5-6). Job gozó de una especial paz de conciencia porque jamás se alegró de la mala fortuna de sus enemigos (Job 31,29ss).

A veces es muy difícil llegar a tener un amor sincero y eficaz al enemigo, pero el discípulo de Cristo se coloca decididamente en ese camino. Hace todo lo que realmente puede y ora para alcanzar lo que no puede realizar todavía. El amor al enemigo es

paciente con el otro y es paciente con uno mismo. Pero no debemos confundir paciencia con inercia; entendemos por paciencia todas las energías de un amor inundado de esperanza.

La parte que ha ofendido o la que tiene mayor culpa, está obligada en justicia —hablando de manera general— a dar el primer paso hacia la reconciliación. Pero a la luz de la justicia divina y bajo la ley de la gracia, la persona que ha recibido mayor don de Dios, la mayor capacidad para curar y para obrar la paz, está obligada por la misma ley de la gracia a dar el primer paso. La persona que pretende no poder olvidar porque el otro está en error y no ha pedido perdón todavía, debería colocarse delante de la justicia salvadora de Dios y darse cuenta de lo equivocado de su manera de razonar. San Alfonso advierte: «El amor de justicia es con demasiada frecuencia un manto que cubre hipócritamente un espíritu de venganza» [76]. Además, el amor sincero puede y debe reconciliarse a veces sin insistir demasiado en la justicia, de manera especial cuando están en juego los derechos de un tercero y el bien común.

D) Amor y ministerio de salvación

Nada sobresale tanto en el concilio Vaticano II como la autocomprensión de la Iglesia como «sacramento de salvación» [77]. Prácticamente, en todos los documentos de este concilio pastoral prevalece la recta comprensión del apostolado de la Iglesia y su motivación. Con todo, lo más característico es la insistencia de que la Iglesia como conjunto, como pueblo de Dios, fue fundada para realizar esta tarea apostólica.

La existencia de un ministerio especial de apostolado no debería obscurecer jamás, sino iluminar, la vocación universal a ser discípulos de Cristo y a vivir en él la vocación esencial de todos a participar de su tarea redentora en el apostolado [78].

1. *Una vocación para todos los que aman al Señor*

Cristo vino para revelarnos el amor del Padre y para hacernos participar de su propio amor, y así, llevarnos a la salvación. Fundó la Iglesia para lograr esta misma finalidad. Todos los que se alegran de conocerle a él y al Padre y que se llaman discípulos de

Cristo participan de esta vocación común. «La vocación cristiana es, por su misma naturaleza, vocación también al apostolado. Así como en el conjunto de un cuerpo vivo no hay miembros que se comporten de manera meramente pasiva, sino que todos participan en la actividad vital del cuerpo, de igual manera en el cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia "todo el cuerpo crece según la operación propia de cada uno de sus miembros"... Los seglares, por su parte, al haber recibido participación en el ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen en la Iglesia y en el mundo la parte que les atañe en la misión total del pueblo de Dios» [79].

La llamada a la santidad es una vocación a la caridad perfecta y coincide con la noble tarea de divulgar la buena nueva, de dar a conocer el amor de Dios de manera que todos puedan juntarse con Cristo para rendir adoración al Padre. «Todo ejercicio del apostolado tiene su origen y poder en la caridad» [80]. En el apostolado, el amor salvador lo es todo. El punto de partida es Cristo en su comunión pascual con el Padre, glorificado por el Espíritu Santo, que es amor. Su objetivo es extender el reino de Dios, el reino del amor salvador. La fuerza del apostolado es el Espíritu Santo que dio fuerza a Cristo para que se entregara por nuestra salvación y continúa realizando esta misma tarea en los discípulos de Cristo [81].

La misión de Cristo de hacer que todas las personas participen del amor salvador de Dios no es una añadidura a su venida del Padre ni a su retorno a él. Cristo vuelve al Padre entregándose en la cruz para salvación de todos. De esta manera, glorifica al Padre, y el Padre responde glorificando a su Hijo. Es, pues, imposible separar la vocación de la Iglesia y de cada uno de los discípulos de Cristo de su misión de participar en el misterio pascual de Cristo, en su amor salvador y en su celo por hacer que todas las personas participen de la salvación.

La Iglesia como conjunto es apostólica. Se espera de ella, en primer lugar, que sea fiel a su origen, el de los doce apóstoles y, en segundo lugar, que esté totalmente entregada al apostolado. En realidad, estos dos aspectos forman una unidad ya que el Señor ha fundado su Iglesia sobre los apóstoles a fin de que todos puedan continuar la misión apostólica. Los apóstoles y sus sucesores no realizan solos la totalidad de la misión, forman discípulos de Cristo que se entregarán a la misma tarea, adorando a Dios en espíritu y en verdad [82]. Aunque existe en la Iglesia un sacerdocio

ministerial y una jerarquía, esto no significa que exista un monopolio en el apostolado. Más bien, la tarea especial de los sacerdotes y de la jerarquía consiste en vivir y extender aquel amor de Cristo que nos convierte a todos en partícipes del apostolado.

La misión de manifestar el amor salvador no puede ser entendida como un mandamiento sobreañadido; nace de la gracia y del dinamismo auténtico de la santidad a la que hemos sido llamados. Cada discípulo de Cristo ha sido distinguido con la maravillosa tarea y llamamiento a participar en su amor y obra redentores, «en el Uno y por el Uno salvados y salvadores» [83].

La salvación es una realidad indivisible. El discípulo de Cristo no puede participar de la vida de Cristo sin tomar parte en su celo por la salvación de todos. No podemos trazar una separación entre los tres aspectos principales, glorificación de Dios, salvación universal e individual. El discípulo se acerca más a la salvación manifestando el amor que acerca a los otros a la salvación. El amor apostólico nos asegura de manera especial que participamos del amor salvador de Cristo (cf. 1Cor 9,19-23).

La dimensión social del amor salvador exige solidaridad en el ejercicio del apostolado. Es de desear que cada discípulo haga pleno uso de su carisma especial y que lo haga en espíritu de solidaridad. «El Espíritu Santo, que produce la santificación del pueblo de Dios por medio del ministerio y de los sacramentos, concede también dones peculiares a los fieles (cf. 1Cor 12,7) "distribuyéndolos a cada uno según quiere" (1Cor 12,11), para que "cada uno ponga al servicio de los demás la gracia que ha recibido, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios" (1Pe 4,10). De esta manera, podrá ser edificado en caridad todo el cuerpo (cf. Ef 4,16)» [84]. En todo caso, existe urgente necesidad de liderazgo en orden al discernimiento de los carismas y al esfuerzo permanente por emplearlos siempre de manera armoniosa.

2. *Los sacramentos y el apostolado*

En la eucaristía, la Iglesia celebra su unión con Cristo, fuente de toda sacramentalidad y de toda salvación. En la última cena, Cristo instituye el banquete mesiánico, celebrándolo con los doce apóstoles. ¿No significa esto que la Iglesia estará formada para siempre de discípulos y de apóstoles? [85]. Los apóstoles no son únicamente los iniciadores de la jerarquía sagrada; son también,

y de manera especial, «los primeros miembros del nuevo Israel» [86].

La última cena es la imagen duradera de la Iglesia. El sacramento del reino es Cristo y sus apóstoles y discípulos celebrando juntos el misterio pascual salvador. Todos ellos aprenden de Cristo a entregarse totalmente al amor salvador que tiene siempre su centro y cima en su muerte y resurrección. «Y los sacramentos, especialmente la sagrada eucaristía, comunican y alimentan aquel amor hacia Dios y hacia los hombres, que es el alma de todo apostolado» [87].

La eucaristía debería dar a todos los discípulos la conciencia siempre creciente de que participan del sacerdocio de Cristo y, por consiguiente, también de su caridad salvadora. La eucaristía es gracia y llama a todos los cristianos a dar gracias siempre por el don de la salvación; los convoca «a ofrecerse a sí mismos, al ofrecer la víctima inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él» [88]. El cristiano no cuenta sino con un camino para entrar verdaderamente en el misterio de la redención, el de unirse con el amor sacrificial de Cristo completado en el misterio pascual. Todo esto es inconcebible sin una participación intensa en el apostolado para el que Cristo fundó la Iglesia. Es muy importante subrayar la participación activa del creyente en la eucaristía, pero esto significa no solamente una activación en las formas externas, sino, de manera especial, en el compromiso renovado con la obra redentora de Cristo.

La tradición ha afirmado siempre que el bautismo y la confirmación imprimen indeleblemente en el cristiano el sagrado encargo de participar en el celo sacerdotal de Cristo por la salvación de todos, para gloria de Dios. El concilio Vaticano II ha subrayado esta doctrina y sus consecuencias prácticas. «Insertos por el bautismo en el cuerpo místico de Cristo, robustecidos por la confirmación en la fortaleza del Espíritu Santo, es el mismo Señor el que los destina al apostolado. Son consagrados como sacerdocio real y nación santa (cf. 1Pe 2,4-10) para ofrecer víctimas espirituales en todas sus obras y para dar testimonio de Cristo en todo el mundo» [89].

El Espíritu Santo nos es concedido ya en el bautismo. Allí donde está el Espíritu está también la salvación, no de manera pasiva, sino activa por medio de la caridad. La confirmación significa un avance en la nueva vida del amor. La expansión, por medio de la confirmación, de la participación sacerdotal en Cristo, impartida en el bautismo, manifiesta la línea básica del crecimiento sobrenatural. El cristiano crece en Cristo y en el amor redentor en la

medida en que comprende que su salvación individual es únicamente irradiación de la plenitud total de salvación en Cristo y en su Iglesia. «Por el sacramento de la confirmación se vinculan más estrechamente a la Iglesia, se enriquecen con una fuerza especial del Espíritu Santo y con ello quedan obligados más estrechamente a difundir y defender la fe como verdaderos testigos de Cristo, por la palabra juntamente con las obras»[90].

En contraposición al sello del sacramento del bautismo, hay algo nuevo en el sacramento de la confirmación: la persona confirmada está cualificada y obligada a actuar como miembro maduro de la Iglesia. Pondrá de manifiesto esta madurez por medio de iniciativas responsables. El confirmado y la confirmada deben «participar en la acción sacerdotal y real de Cristo cooperando públicamente en la extensión del reino de Dios, oponiéndose a los obstáculos y dificultades que contradicen el crecimiento del reino»[91].

Los dones del Espíritu Santo son otorgados con vistas al combate espiritual del amor salvador contra los poderes destructivos. Como Cristo venció al mundo impío por su amor y se entregó a la muerte, de igual manera, los que han sido bautizados en el Espíritu Santo tendrán la confianza inquebrantable de que la victoria final será para el amor.

Al creyente que sigue la llamada del apostolado —equipado con el espíritu pentecostal del amor y con la fortaleza obtenida en el sacramento de la confirmación— se le abren dos tipos predominantes de participación en el amor redentor. El primero es el compromiso personal que le viene señalado por su propia posición y por la hora de la gracia; el segundo es la acción organizada del laicado católico que sigue la dirección de la jerarquía. No podemos asumir que exista una obligación universal de participar en esta última forma de apostolado a no ser que se dé una necesidad especial. Pero nadie puede dejar de lado la dimensión social del apostolado.

El concilio Vaticano II habla elocuentemente de la familia y del matrimonio como oportunidad y escuela para el apostolado seglar. «El Creador del mundo estableció la sociedad conyugal como origen y fundamento de la sociedad humana. Con su gracia la convirtió en sacramento grande en Cristo y en la Iglesia (cf. Ef 5, 32). Por ello, el apostolado de los esposos y de las familias tiene singular importancia tanto para la Iglesia como para la sociedad civil. Los esposos cristianos son para sí mismos, para sus hijos y demás familiares, cooperadores de la gracia y testigos de la fe.

Son para sus hijos los primeros predicadores y educadores de la fe; los forman con su palabra y ejemplo para la vida cristiana y apostólica»[92]. «En esta especie de iglesia doméstica, los padres deben ser para los hijos los primeros predicadores de la fe mediante la palabra y el ejemplo, y deben fomentar la vocación propia de cada uno, pero con un cuidado especial de la vocación sagrada»[93].

La riqueza apostólica de la familia irradiará todo su entorno. Su apostolado prestará atención especial a las numerosas interdependencias entre familia y religión, familia y cultura, familia y sociedad, y otros. Las familias deberán aunar sus esfuerzos para crear condiciones humanas y opiniones públicas más favorables para el desarrollo de una sana vida familiar y matrimonial.

La consagración a Cristo mediante los votos de pobreza, obediencia y celibato por el reino de los cielos no es un sacramento en sentido estricto, pero los votos públicos en religión atan a uno en la unión salvadora entre Cristo y la Iglesia de una forma similar al sacramento del matrimonio. Mediante la gracia especial que confieren, imponen una obligación más apremiante a dar testimonio de la llamada universal a la santidad que también es, por necesidad, una llamada al apostolado. Una vida en consonancia con el voto de pobreza da autenticidad y visibilidad a la vocación de todos a buscar primero el reino de Dios y las cosas restantes únicamente con miras al reino de Dios. El voto de obediencia religiosa debería llevar a un testimonio radiante de docilidad al Espíritu Santo y al empleo generoso de todas las cualidades y carismas personales para el bien y para la salvación de todos. El celibato por el reino de los cielos significa libertad para Cristo y una disponibilidad total para aquel amor que busca primero la salvación de los demás.

3. *Expresión básica de celo activo por la salvación de los semejantes*

La obligación general que vincula a todos los cristianos en la preocupación y cuidado por la salvación de todos aquellos por los que Cristo murió incluye las siguientes obligaciones positivas: oración y sacrificio, buen ejemplo, la obra de la instrucción cristiana, estímulo y corrección. Sin duda que desde un punto de vista negativo existe la obligación de evitar todo aquello que pueda impedir la salvación de los otros; pensemos, por ejemplo, en el escándalo y en la complicidad en los pecados de otros.

a) El apostolado de la oración

La Sagrada Escritura pone claramente de manifiesto que la oración es de primera importancia en la obra redentora de Cristo. La oración de Cristo da sentido y fuerza a todo lo que hace, dice y sufre por nuestra salvación. Es la oración del profeta, del mediador, del sumo sacerdote, «el cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas... fue escuchado por su actitud reverente y, aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia y, llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (Heb 5,7-10). Enseña a sus discípulos a orar por la venida del reino que es la salvación de todos para gloria de Dios.

La vida de los apóstoles es, sobre todo, una vida de oración apostólica y de enseñar al creyente para que también él ore apostólicamente. «Ante todo, recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias por todos los hombres... Esto es bueno y agradable a Dios vuestro Señor y Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1Tim 2,1-6).

Si nuestra oración es apostólica, será ofrecida con gran voluntad de trabajar y de sufrir cuanto fuere necesario por la salvación de nuestros semejantes. Pues estamos seguros de que ofrecemos oraciones en nombre de Jesús y de que estas plegarias no quedarán desoídas.

En la vida de Cristo, su plegaria y su sufrimiento forman una unidad. Son ofrecidas al Padre por nuestra salvación. Nuestras plegarias siguen el mismo camino que las de Cristo si estamos dispuestos a cargar a cuestas con la cruz y a ofrecer nuestros sufrimientos por la salvación del mundo. «Recuerden todos que con el culto público y con la oración, con la penitencia y la libre aceptación de los trabajos y desgracias de la vida con la que se asemejan a Cristo paciente (cf. 2Cor 4,10; Col 1,24), pueden llegarse a todos los hombres y ayudar a la salvación del mundo entero» [94].

El apóstol de los gentiles muestra su prontitud fervorosa a ofrecer sus sufrimientos por la redención de todos. «Ahora me

alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y cumplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,24). «Por eso, todo lo soporto por los elegidos, para que también ellos alcancen la salvación que está en Cristo Jesús con la gloria eterna» (2Tim 2,10). Para Pablo, ésta es una expresión de nuestro «estar en Cristo». No concebimos la salvación en forma puramente jurídica, como si tratase de unos méritos conseguidos por Cristo y que se trataría meramente de distribuir. Entendemos la salvación como la vida de Cristo que empapa a sus discípulos, que los configura y los asocia con la vida y obra salvadoras de Cristo.

Tampoco podemos caer en el error de pensar que la oración, los sufrimientos, la muerte y resurrección de Cristo han sido de alguna manera inadecuados para la salvación de todos, pero la economía salvadora del reino de Dios permite y llama a la participación de todos con Cristo. El que se ha sentado a la derecha del Padre e intercede por nosotros vive en la Iglesia y en todos sus discípulos hasta que se complete su obra. Deberíamos entender el papel y los privilegios de María en esta perspectiva. No la separan de nosotros, sino que nos muestran cómo está unida a Cristo en su obra redentora.

b) El apostolado del buen ejemplo

Nuestra oración y expiación se dirigen inmediatamente a Dios; llegamos a nuestros semejantes sólo por medio de la solidaridad misteriosa de la salvación en Cristo. El buen ejemplo y el estímulo fraterno están dirigidos inmediatamente a nuestros prójimos de forma psicológica y experiencial. Precisamente en esta inmediatez vemos cuán efectivo y constante es el poder de una personalidad ejemplar. En primer lugar, pues, vemos la significación del modelo en la moralidad cristiana.

Cristo, imagen visible del Padre, es la causa ejemplar de nuestra salvación (2Cor 4,4; Col 1,15). Renacidos en él, podemos convertirnos en verdadera imagen de Dios para los demás. Cuando hablamos de buen ejemplo no pensamos de manera principal en algunos gestos o buenas acciones calculadas como esfuerzo para convertirnos verdaderamente en modelo para los demás, en imagen en Cristo Jesús. Ser discípulo significa «revestirse del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto,

según la imagen de su Creador» (Col 3,10). Dios nos ha elegido para que seamos «reproducción de la imagen de su Hijo, para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). Es como si nos convirtiésemos para los demás en una especie de revelación de la bondad y de la presencia salvadora de Dios.

Siendo luz en Jesucristo, que es la luz, el discípulo llama la atención de sus semejantes sobre Cristo que es la persona modelo. Esto es mucho más importante que todas las leyes, preceptos y actos individuales de buen ejemplo; efectivamente, la persona de Jesucristo como modelo del hombre nuevo es mucho más central que la ley y las normas y confiere sentido a todas éstas. El llamamiento supremo del discípulo consiste, pues, en convertirse, en Cristo y por él, en imagen de la bondad auténtica y del amor compasivo del Padre (cf. Mt 5,48; Lc 6,36). Únicamente Cristo, que viene del seno del Padre, puede mostrárnoslo: «El que me ve a mí, ve al Padre» (Jn 14,9). Ser discípulo es configurarse con Cristo. En consecuencia, debemos aprender no sólo de sus palabras, sino —de manera especial— del hecho de que él es la imagen del Padre: «Os he dado un ejemplo para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros» (Jn 13,15).

En Jesús queda revelada la norma definitiva para todos los tiempos; con ella queda también manifestada la semejanza de los hijos de Dios. De manera similar, los santos, cada uno en su tiempo concreto, son reflejo visible de Cristo y guías que conducen hasta él. Aunque si los comparásemos con Cristo estos reflejos serían muy pálidos, sin embargo, la imagen de Cristo se aproxima más a nosotros y nos toca más inmediatamente cuando lo vemos en sus santos. Ésta es una de las razones por las que la veneración de los santos es tan importante en la Iglesia. Los santos humildes que viven en nuestro propio entorno son como faros que apuntan al prototipo de toda moral, a Cristo. Al igual que el sol es reflejado en un prisma en muchos rayos, de igual manera, Cristo es reflejado para nosotros en cada uno de los santos. Al igual que Pablo y sus colaboradores, son verdaderos apóstoles los que nos invitan, con la totalidad de su vida, a seguir e imitar a Cristo (cf. 1Cor 4,16; 11,1; Flp 3,17; 1Tim 4,12; Tit 2,7ss).

La vida ejemplar y la palabra apostólica forman una unidad, al igual que el signo y la palabra en el sacramento. Sabemos que el ministerio de la palabra debe estar siempre respaldado por el testimonio; de igual manera, la vida de testimonio prepara el terreno para que la palabra pueda ser pronunciada en su momento

oportuno. «El mismo testimonio de la vida cristiana y las obras buenas realizadas con espíritu sobrenatural tienen eficacia para atraer a los hombres hacia la fe y hacia Dios. Lo avisa el Señor: "Así ha de lucir vuestra luz ante los hombres, que viendo vuestras buenas obras, glorifiquen a vuestro Padre, que está en los cielos" (Mt 5,16)» [95].

La psicología de nuestros días aprecia de manera considerable la significación de la persona ejemplar. Esta ciencia distingue entre el seguimiento consciente e inconsciente de un modelo. La persona debería ser totalmente consciente del modelo que influye en ella. En cualquier caso, hablamos en este momento de la persona que merece ser modelo o norma para nuestra propia manera de comportarnos. El mérito de un modelo radica en la llamada concreta y viva que infunde confianza y promueve una relación saludable, que nos despierta para que apreciemos los valores religiosos y éticos y adquiramos un conocimiento más profundo de ellos. La persona que encarna un amor maduro, responsabilidad y fidelidad creativa, engendra un profundo conocimiento de esos valores y ejerce una profunda atracción. Tiene razón Max Scheler cuando afirma que «el principio de las normas ejemplarizadas en el modelo es, en todas partes, el vehículo primario de todas las transformaciones en el mundo moral» [96].

Si la persona ejemplar está dotada de tales poderes, es natural que la responsabilidad de la salvación de otras personas imponga la obligación seria de ofrecer buenos ejemplos. Probablemente, esto significa mucho más que la obligación de realizar actos aislados ejemplares. Se trata, más bien, de convertirse en personalidades modélicas, personas amorosas que se convierten en polos de atracción hacia el bien. Esto no obstante, la preocupación por la salvación de nuestros semejantes puede y debería ser motivo para acciones ejemplares específicas y para evitar otras acciones específicas.

Hay muchísimas cosas que pueden ser buenas y legales desde un punto de vista cristiano individual; con todo, tal vez la consideración de las repercusiones que pueden ejercer en otras personas nos aconsejarán la conveniencia de no realizarlas. De igual manera, la necesidad de estimular a otras personas tal vez sea una razón para realizar acciones que no son obligatorias en sí mismas, pero son, en este momento preciso, la mejor manera de actuar debido a la influencia beneficiosa que tendrán en otras personas. En resumen, el motivo principal para nuestras acciones es su bondad in-

trínseca de la que se sigue, naturalmente, su atractivo especial en determinadas circunstancias. La eficacia real del buen ejemplo no se reduce únicamente a los actos concretos, sino, más bien, a la atracción que la persona siente hacia el bien, al impacto producido en la personalidad misma.

De manera especial las personas constituidas en autoridad, ya sean autoridades eclesiásticas o civiles, y los que son respetados en un grupo o en una comunidad deberían ser modelos de conducta, sopesando cuidadosamente sus acciones desde el punto de vista del impacto que tendrán en otras personas. El peso de la autoridad y la belleza de la acción ejemplar se combinan para producir un efecto notable que puede liberar las energías de la fidelidad y libertad creadoras. Cuando se trata de los padres, el ejemplo constante ofrece el auténtico fundamento para la formación temprana moral de los hijos. Antes de que un niño sea capaz de comprender las razones que se esconden detrás de la guía paterna y de las normas concretas, deberá poder intuir el valor del bien que se manifiesta en sus padres. Si el niño puede confiar en que ellos son buenos y amorosos, que desean corregir sus defectos personales, verá crecer en sí una fe básica en el bien y en el amor al mismo.

Toda persona que se haya ganado el amor de sus semejantes está particularmente obligada a dar buen ejemplo. Efectivamente, el amor recíproco hace que el buen ejemplo sea más eficaz que si se tratara de una persona con la que no nos une ninguna relación sentimental; lo mismo ocurre con el mal ejemplo, es más fuerte el efecto que produce cuando nos viene dado por una persona a la que amamos. La amistad noble, de manera especial el amor de los esposos, puede constituir un motivo adicional para intentar convertirse en persona ejemplar y, en consecuencia, en testigo del amor redentor de Cristo.

c) Estímulo fraterno y corrección

En la lista de las obras de misericordia — enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que lo necesita, corregir al que yerra, perdonar las injurias, consolar al triste, sufrir con paciencia los defectos del prójimo, rogar a Dios por los vivos y por los difuntos —, el estímulo fraterno y la corrección ocupan un lugar preeminente. Para san Pablo, los esfuerzos por rescatar a otros de

los pecados peligrosos constituye el auténtico núcleo de la «ley de Cristo» (Gál 6,12). El Apóstol considera estos esfuerzos como la expresión de nuestra pertenencia a la misma familia. De ahí que él exija que hay que corregirlo «como hermano» (2Tes 3,15).

La primera finalidad de la venida de Cristo no fue la de corregirnos o avergonzarnos; vino para proclamar la buena nueva por medio de su palabra y de la totalidad de su vida y muerte; sus advertencias y consejos se insertan en ese contexto. La corrección fraterna tiene sentido y eficacia únicamente en un ambiente de amistad constructiva. Es una manera privilegiada de reunirse en el nombre de Cristo (cf. Mt 18,15-20). Con todo, únicamente los que son conscientes de necesitar una conversión personal más profunda pueden cumplir el mandamiento dado por el apóstol: «Os exhortamos, igualmente, hermanos, a que amonestéis a los que viven desconcertados, améis a los pusilánimes, sostengáis a los débiles y seáis pacientes con todos» (1Tes 5,14).

A medida que, con el impulso de la gracia, crece el amor al prójimo, el creyente se sentirá más obligado a ayudar a los demás — en la medida de sus posibilidades — en el camino de la salvación, en la senda de la santidad. En todo caso, existe obligación grave en determinadas circunstancias: (1) cuando la salvación del prójimo se encuentra en serio peligro; (2) cuando exista la esperanza de que la ayuda será bien recibida y resultará eficaz; (3) cuando, según el juicio prudente, la advertencia es el único medio para apartar del mal.

En cuanto al primer punto, no es la falta del otro, en cuanto tal, la que exige o justifica la corrección. Es mucho mejor prevenir una falta asistiendo al prójimo con una intervención juiciosa y oportuna que aguardar a que la falta haya sido cometida. Con todo, únicamente los padres o las personas que ocupan una posición similar estarán obligados a investigar la existencia de avatares espirituales que pongan en peligro a las personas que les están confiadas. Todos evitarán cuidadosamente cualquier actitud de desconfianza en materias relacionadas con la conducta de otros; tal comportamiento pondría en peligro la confianza mutua, tan necesaria para la corrección y estímulo recíprocos. Cuando existe gran confianza mutua, una pregunta honesta puede ser suficiente para alertar al prójimo de posibles peligros espirituales.

En cuanto al segundo punto, en principio cualquier persona está obligada a ofrecer corrección fraterna cuando el prójimo la necesita con suma urgencia. Sin embargo, las personas que no han

adquirido aún dominio de sí mismas ni la amabilidad necesaria para estos casos (cf. Gál 6,1), tienen un nuevo motivo y obligación de esforzarse por adquirir primero esas cualidades. Si no existiera peligro de escándalo por la no intervención, ni está en juego otro bien distinto del de la salvación de la persona que se encuentra en error o en pecado, puede no existir obligación de actuar en una causa que es fútil. *A fortiori,* no existe obligación de corregir las faltas de otros si existe razón suficiente para pensar que se seguiría más mal que bien de la hipotética intervención. Por otra parte, si no existe la probabilidad de causar daño, sino la esperanza de obtener algún éxito a pesar de las dudas, no tenemos razón suficiente para omitir la corrección.

En algunos casos, una persona obligada a corregir a otra comprende, partiendo de experiencias pasadas, que no tiene muchas probabilidades de obtener resultados positivos. En tal caso, si esta persona conoce a alguien más cualificado que ella y más aceptable para la persona a la que iría destinada la corrección, aquélla puede preguntar a esta persona si está dispuesta a tomar a su cargo la tarea mencionada. Incluso los padres o superiores, que ordinariamente tienen una obligación especial, pueden, en ocasiones, recurrir a otros que, en su opinión, estén más cualificados o sean más aceptados.

Indudablemente, la ocasión o momento escogido para llevar a cabo la corrección tiene enorme importancia. Es mejor esperar el momento oportuno que arriesgarse a un fracaso completo, aunque puedan cometerse nuevas faltas en este lapso de tiempo; naturalmente, este aplazamiento podrá tener lugar cuando está a salvo el bien común. Sin embargo, es conveniente, de ordinario, corregir el mal en sus mismos comienzos; es preferible esta manera de actuar y no esperar hasta que el mal se haga crónico en nuestro prójimo. Los que amonestan a otros llevados de resentimiento o censuran por cualquier falta mínima son, con frecuencia, responsables del fracaso de la corrección fraterna.

La teología tradicional considera particularmente grave la omisión de la corrección fraterna cuando las personas constituidas en autoridad están necesitadas de ella y existe la esperanza razonable de que la corrección puede ayudar. El raciocinio se basa en que las personas que llevan la carga de la autoridad son merecedoras de un amor especial, pero todavía es más apremiante la preocupación por el bien común[97].

En cuanto al punto tercero, digamos que la crítica constante de las faltas es contraria a la caridad. Una vez que el pecado ha sido corregido y nuestro prójimo ha enmendado su falta, no existe necesidad ni motivo para ulterior corrección. Sin duda, en el caso de un nuevo peligro, sería pedagógicamente sano recordar amablemente a nuestro prójimo su fragilidad en este punto concreto; si es consciente de su debilidad, será más necesario animarle positivamente que recordarle faltas pasadas.

Podemos afirmar como principio que las personas escrupulosas no están obligadas a ejercer la corrección fraterna, de manera especial si alguno de sus tormentos mentales se centra precisamente en esta área sensible.

Relatar las faltas a los superiores estará permitido únicamente cuando los que ocupan un cargo están mejor cualificados para ayudar a la persona que se encuentra en necesidad o si está en juego el bien común. Jamás debería referirse a los que están constituidos en autoridad una falta que ha sido ya corregida.

d) Crear un ambiente favorable

La corrección fraterna podría asemejarse, en algunos casos, a medicar un pez que vive en aguas corrompidas. Evidentemente, la primera tarea deberá centrarse en purificar las aguas. Las ciencias del comportamiento y las modernas condiciones de vida —así como una comprensión más profunda de la misión de la Iglesia en el mundo— han alertado nuestras conciencias sobre la responsabilidad que tenemos contraída no sólo con las almas, sino con la totalidad de las personas y comunidades en el mundo en el que viven en una red tupida de interrelaciones. La primera tarea de la Iglesia, como de cualquier persona creyente, consiste en hacer de la Iglesia un entorno aún más divino, un evangelio viviente. No termina todo en la corrección de un miembro de la Iglesia, constituido en autoridad, que tal vez ha cometido una falta; hablamos de una tarea colectiva que incumbe a todos los creyentes de las diversas partes de la cristiandad, la de trabajar juntos para hacer que la Iglesia sea cada día más santa, católica, apostólica y una en la santidad.

Los dirigentes de la Iglesia están obligados, individual y colectivamente, a compartir sus esfuerzos apostólicos con el laicado —de manera particular con aquellos que tienen una santidad o competencia especial— a fin de promover la renovación de la

Iglesia y su encarnación en las diversas culturas. La misión de la Iglesia exige la cooperación de todos.

Cristo profeta continúa su tarea de renovar la faz de la tierra y de la Iglesia por medio de los que han llamado a compartir su oficio profético. Aquí están incluidos todos los creyentes que permiten ser guiados totalmente por el Espíritu. Los seglares participan del oficio profético de la Iglesia y, por consiguiente, de acuerdo con los dones y cualidades especiales de cada uno, deben preocuparse de la renovación de la Iglesia y de ordenar el mundo temporal de manera que el nuevo orden redunde en beneficio de todos. «(Los seglares), en la medida de los conocimientos, de la competencia y del prestigio que poseen, tienen el derecho y, en algún caso, la obligación de manifestar su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia. Hágase esto, si las circunstancias lo requieren, a través de instituciones establecidas al efecto por la Iglesia»[98].

Tanto la jerarquía como los seglares deben preocuparse por la totalidad del medio ambiente humano; cuidarán de que esté ordenado y dirigido al honor de Dios y al bien de la totalidad de la persona que es la destinataria principal de la salvación. Pero el laicado tiene una obligación y competencia especial en esta esfera. Cristo es el redentor no sólo de las almas, sino de todo el mundo, y los cristianos participan de su tarea redentora. «Así Cristo, a través de los miembros de la Iglesia, iluminará más y más con su luz salvadora a toda la sociedad humana. Igualmente, coordinen los laicos sus fuerzas para sanear las estructuras y los ambientes del mundo cuando éstos inciten al pecado, de manera que todas estas cosas sean conformes a las normas de la justicia y más bien favorezcan que obstaculicen la práctica de las virtudes. Obrando de esta manera, impregnarán de valor moral la cultura y las realizaciones humanas. Con este proceder, simultáneamente se prepara mejor el campo del mundo para la siembra de la palabra divina»[99].

El concilio Vaticano II ha hecho un gran esfuerzo sistemático por alcanzar una mejor comprensión de la misión de la Iglesia como totalidad y para poner a la luz cómo cada una de las partes y miembros de ella puede ser «sal de la tierra», convirtiendo el mundo en un medio divino en el que la obra redentora de Cristo se haga cada día más visible y operativa. Para realizar esta tarea, necesitamos urgentemente un espíritu de iniciativa y de libertad; precisamos de una solidaridad desde la que el creyente pueda ver con creciente claridad la presencia creadora y redentora de Dios en la Iglesia.

«A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos esperen orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplen más bien los laicos con su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del magisterio»[100].

4. *El apostolado oficial de la Iglesia*

a) Los ministros ordenados

Afirmar que la caridad hace a todos los discípulos de Cristo apóstoles no es toda la verdad, aun cuando es un aspecto importante de ella. El apostolado no nace únicamente de la caridad, sino —de manera principal— a través de la institución creada por Jesucristo.

Cristo ha fundado su Iglesia sobre los apóstoles. No se limitó a enseñarles y hacerlos sus amigos; celebró, también, con ellos la última cena y oró por ellos, para que fueran consagrados en la verdad como él se consagraba para la obra de la redención (Jn 17, 17-19). El Señor resucitado los hace sus mensajeros y los llena del Espíritu Santo: «Como el Padre me envió, también yo os envío. Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: "Recibid el Espíritu Santo"» (Jn 20,21-22).

Cristo «constituyó a doce, para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar» (Mc 3,14). Celebra con ellos el banquete mesiánico y los llama amigos (Jn 15,15). Ellos son el germen de la Iglesia y simbolizan su futuro. Es absolutamente decisivo que sean compañeros y amigos de Cristo, totalmente dedicados a él; que se consagren totalmente a la obra de la redención como lo hizo él. En consecuencia, los ministros consagrados «presuponen una identificación con Cristo»[101].

Estos amigos escogidos son llamados y capacitados, por medio del poder del Espíritu Santo, para que se dediquen, por completo, al servicio del evangelio y, de esta manera, al reino de Dios y a la salvación de los hombres. Están llamados a ser amigos de Cristo y amigos entre ellos mismos, unidos a Cristo en el mismo amor por la salvación de todas las personas. Ellos pueden ser llamados

«vicarios de Cristo»; tienen el maravilloso privilegio y misión de hacer presente a Cristo con todo su ser, con su amor y entrega a la proclamación del evangelio. Autorizados como vicarios de Cristo garantizan su presencia. Incluso Karl Barth puede afirmar: «Negar en principio al vicario de Cristo equivaldría a negar al *Christus praesens*» [102]. E insiste en que su discrepancia con la Iglesia católica se refiere al «cómo» de este vicario: que como vicarios de Cristo no pueden ocupar su lugar, sino que deben señalar humildemente a él y que deberían pensar que Cristo no está atado a su oficio, sino que, por el contrario, su oficio está ligado a Cristo. Como buenos católicos, no podemos menos de declararnos totalmente conformes con esta manera de pensar.

Los apóstoles son dedicados al misterio pascual por una muerte semejante a la de Cristo, que condena a muerte todo egoísmo, de manera que puedan vivir en Cristo, entregados totalmente a la proclamación del evangelio. Son enviados como testigos que deben estar dispuestos a derramar su sangre por Cristo y a demostrar esta disposición en su estilo de vida. Por consiguiente, no es de extrañar que los cánones de Hipólito, del siglo tercero, determinaran que un confesor que ha probado su disposición para entregar su vida por Cristo está facultado, aunque no haya sido ordenado, para presidir la eucaristía [103].

En la última cena, Cristo no dice a sus discípulos: «Consagrad el pan y el vino»; les dice, sencillamente, «Haced esto en memoria mía». Esto significa la entrega total y la dedicación completa a Cristo; se entregan por completo a la proclamación de su muerte salvadora y del evangelio de la resurrección. Es la «consagración en la verdad» de la que habla Cristo (Jn 17,17-19) [104]. Su apostolado no puede ser separado de su comunión con Cristo. No ser sus amigos contradice su verdadera misión. Estar con Cristo, participar de su amor a los redimidos y ser enviados por él constituyen dos aspectos inseparables. «Para el apóstol, ser enviado y estar en Cristo constituyen una misma realidad» [105]. Como Cristo es «consagrado y enviado al mundo por el Padre» (Jn 10,36), de igual manera los apóstoles son enviados como amigos de Cristo, totalmente consagrados a él y con él.

Cristo no vino para perfeccionar el sacerdocio de los judíos ni el de los gentiles; más bien, «lo ha abolido; ha creado apóstoles. En realidad, no ha creado otra cosa que apóstoles. Aquí encontramos la verdad básica de la teología del sacerdocio cristiano, el del sacerdote y el de los seglares» [106].

La palabra que cuadra perfectamente a la misión del sacerdote es «apostolado». Su tarea suprema consiste en predicar el evangelio a todas las personas [107]. Ésta es, también, la tarea básica de los obispos. «Entre los principales oficios de los obispos se destaca la predicación del evangelio. Porque los obispos son los pregoneros de la fe que genera nuevos discípulos para Cristo» [108]. La palabra del apóstol: «Ay de mí si no evangelizare», debe estar presente en la mente de los obispos y de los sacerdotes. Tanto unos como otros viven la verdad de su llamamiento en la medida en que, llenos de caridad y unidos a Cristo, hacen del apostolado su primera tarea en todo momento y en todos los acontecimientos. Ésta es la primera ofrenda que hace a Dios, ofrenda que lleva a la eucaristía y que deriva de ella. El obispo y el sacerdote deberían ser capaces de decir con los apóstoles, «Dios, a quien sirvo en mi espíritu predicando el evangelio de su Hijo, me es testigo» (Rom 1,9). En unión con Cristo, intenta ofrecer al Padre a los que «han engendrado» por medio del evangelio (1Cor 4,15). «Ser para los gentiles ministro de Cristo Jesús, ejerciendo el sagrado oficio del evangelio de Dios, para que la oblación de los gentiles sea agradable, santificada por el Espíritu Santo» (Rom 15,16).

El sacerdote es un ministro de la reconciliación (2Cor 5,18). Podrá cumplir esta tarea si él, personalmente, está reconciliado y vive como un santo penitente. Podrá ser mensajero de paz si se regocija agradecido en la paz de Cristo.

Uno de los peligros mayores que acechan al sacerdote consiste en convertirse en una casta separada en lugar de ser amigo de los fieles y de dedicarse totalmente a ellos como amigos de Cristo. Resulta chocante leer en Max Weber que el sacerdote moderno es un representante tan típico de la burocracia y del dominio como puede serlo un empleado de banca, el ejecutivo de una empresa capitalista o un oficial del Estado [109]. Es totalmente imprescindible que veamos el poder de guiar *(potestas dominii)* la jurisdicción de los sucesores de Pedro y de los restantes apóstoles en íntima conexión con su condición de consagrados al apostolado [110].

No podemos pensar que el sacerdocio universal del que participan todos los fieles y el sacerdocio del presbítero en colaboración con los obispos se distingan únicamente por la función, ya que este último sacerdote no es un funcionario. El sacerdocio de Cristo es único y todos sus discípulos participan de él de diversas formas. «Los bautizados, en efecto, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio

santo. El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, aunque diferentes esencialmente y no sólo en grado, se ordenan, sin embargo, el uno al otro, pues ambos participan a su manera del único sacerdocio de Cristo» [111].

En consecuencia, el apostolado de los obispos y de los presbíteros no es algo añadido al apostolado de los seglares. «El apostolado de los obispos y de los presbíteros es primordial; es fundamental» [112]. Como en la última cena, el apóstol representa, en toda la realidad de la vida de la Iglesia, al nuevo pueblo de Dios que debe ser apostólico. Por consiguiente, deberíamos decir que el sacramento del sacerdocio no es una añadidura al del bautismo y al de la confirmación. Es nuevo no por adición, sino por su plenitud.

Mientras que todos los cristianos están relacionados con el apostolado por su auténtica unión con Cristo y se sienten urgidos por su amor, el sacerdote ejerce el apostolado por el compromiso de la totalidad de su persona. De otra forma, no lo ejercería en verdad.

Su acción es verdadera y eficaz sólo en la fe llena de esperanza y activa en el amor. Puesto que el sacerdote es sacerdote como cristiano, vive su vida cristiana y da testimonio de ella por la dedicación auténtica al apostolado que implica una plenitud de amor salvador. El sacerdote alcanza su santidad y salvación en el apostolado [113].

Los obispos y los presbíteros no tienen el monopolio del apostolado. Los sacerdotes y los seglares ejercen su misión en la Iglesia y en el mundo para la totalidad del pueblo de Dios. Tanto los sacerdotes como los seglares se encuentran enraizados en las realidades terrenas y unos y otros son signos de la esperanza escatológica. «La diferencia se establece en una mayor concentración de las realidades últimas en la vida del sacerdote» [114].

En la Iglesia existe una distinción entre el oficio docente y el discente, pero no existe separación alguna entre la Iglesia que enseña y la Iglesia que aprende. «Los que participan de una manera especial en la sucesión apostólica tienen, en mayor medida que los otros, la misión de enseñar. Pero también están más obligados que los otros a dejarse enseñar por Dios en la Iglesia» [115].

Los sacerdotes pueden —y de acuerdo con las circunstancias deben— ejercer otra profesión; permanecerán fieles a la verdad de su sacerdocio si el apostolado ocupa visiblemente la primera plaza en su vida. Al igual que los restantes cristianos, están llamados, por encima de todo, a seguir a Cristo en su amor redentor.

Pero si un sacerdote se comporta de manera infiel a su sacerdocio y no vive plenamente una vida de fe, de esperanza, de amor y de dedicación al apostolado, contradice el carácter sacramental que ha recibido en su ordenación.

La eucaristía es la fuente y la cima de la evangelización; es tarea noble del sacerdote, la de conducir al creyente a la consagración redentora de Cristo. Es esencial en la celebración por parte del sacerdote que éste reciba la comunión. Esto quiere decir que no podrá celebrar verdaderamente la eucaristía si no está unido a Cristo y no se une cada día más con su amor redentor, para la salvación del mundo.

b) El religioso y la vida apostólica

Lo que llamamos actualmente «vida en consonancia con los consejos evangélicos» se denominó tradicionalmente *vita apostolica,* la vida apostólica o vida del apóstol. Esto no significa necesariamente que el testimonio de este estilo de vida sea la motivación principal para el apostolado. Por otra parte, la mayor libertad para la vida de apostolado y para las actividades apostólicas puede motivar este estilo de vida. En cualquiera de los casos, implica una consagración total a Cristo y a su amor redentor. Es una vida con Cristo para su apostolado, para la gloria del Padre que es glorificado por la salvación de su pueblo [116].

Con las palabras que abren el Decreto sobre la vida religiosa, *Perfectae caritatis,* el concilio Vaticano II subraya el carácter central de un esfuerzo constante hacia el amor perfecto. Se quiere dar testimonio de que todos los cristianos deberían buscar en primer lugar el reino de los cielos, sabiendo que el crecimiento en el amor a Dios y al prójimo es la fuente de toda fructificación apostólica.

Es de gran importancia para toda la misión apostólica de la Iglesia que existan comunidades de religiosos e institutos seculares que prediquen el evangelio y que practiquen las diversas formas de caridad allí donde se den las necesidades más urgentes.

Mediante los votos religiosos, las personas que los emiten están «más íntimamente consagradas al servicio de Dios. La consagración será tanto más perfecta cuanto, por vínculos más firmes y más estables, represente mejor a Cristo, unido con vínculo indisoluble a su Iglesia. Pero como los consejos evangélicos, mediante la caridad hacia la que impulsan, unen especialmente con la Iglesia

y con su misterio a quienes los practican, es necesario que la vida espiritual de éstos se consagre también al provecho de toda la Iglesia» [117].

El estado religioso pertenece inseparablemente a la vida y a la santidad de la Iglesia. Y, puesto que las comunidades religiosas son aprobadas y guiadas por los sucesores de los apóstoles, pertenecen, de manera especial, al apostolado oficial de la Iglesia.

Además de las órdenes y congregaciones religiosas existen actualmente los institutos seculares que ofrecen una forma de vida abierta a la vida común de los seglares. Todo esto da testimonio de que los consejos evangélicos pueden ser realizados plenamente, incluso en medio del mundo, y que son aptos también para vocaciones seculares. Se prestan perfectamente para testimoniar la santidad del laicado en el mundo y en el estado matrimonial. No olvidemos que todos los cristianos están llamados a vivir el espíritu de los consejos evangélicos en la profundidad del corazón, en la radical libertad interior y en la dedicación total «a las cosas del Señor» (1Cor 7,29ss).

Además de lo que hemos apuntado, existen innumerables miembros de órdenes y de institutos seculares dedicados a tareas culturales y caritativas que prueban, de manera irrefutable, que la Iglesia está totalmente preocupada por el orden terreno, comprendiendo que las cosas terrenas están indisolublemente unidas con la salvación de las personas. De esta manera, el testimonio de santidad y de amor de Cristo y de su Iglesia toma carne y sangre en las cosas materiales.

c) Participación de los seglares en el apostolado oficial

Pablo termina la Carta a los romanos con una larga lista de hombres y mujeres que comparten con él el servicio al Señor y son «insignes entre los apóstoles» (Rom 16,1-15). A lo largo de los siglos han existido hombres y mujeres que, sin estar ordenados, se han entregado por completo al apostolado y fueron reconocidos oficialmente por obispos y presbíteros como colaboradores egregios. En nuestros días, cientos de miles de hombres y mujeres seglares están comprometidos oficialmente, plena o parcialmente, en el apostolado de la Iglesia. No nos referimos a los sacristanes, organistas, directores de coro, administradores de las propiedades de la Iglesia, artistas y escritores. Aludimos, de manera especial, a los catequistas, a los directores de la educación religiosa y a los asistentes pastorales escogidos entre los seglares y dotados de misión canónica [118].

En cierto sentido, estas personas pertenecen al clero. Aunque no están ordenados ritualmente, son enviados y están asistidos por la oración de la Iglesia y por su bendición; ésta aprecia altamente su dedicación al apostolado. En estos casos se trata de una especie de activación casi oficial de la misión sacramental que todas las personas reciben, por medio del sacramento de la confirmación, de profesar la fe en Cristo [119]. Mediante esta mayor diversidad de ministerios entre los seglares —que, de alguna manera, pertenecen a las tareas de los apóstoles y de sus sucesores— la Iglesia es capaz ahora de responder a muchas de las necesidades nuevas planteadas en nuestros días.

Actualmente, una de las maneras especiales de asociar a los seglares, tanto individual como colectivamente, con el apostolado oficial de la Iglesia es la Acción católica en organizaciones creadas o aprobadas oficialmente por la jerarquía. Los seglares ejercen su apostolado comunitario directamente bajo los auspicios y, en cierta medida, bajo la responsabilidad de la jerarquía. Sin embargo, esto no significa, en modo alguno, que no exista espacio para las iniciativas y para la creatividad de las organizaciones seglares en cuanto tales; no queremos decir que todas las iniciativas deban ser tomadas bajo la supervisión directa de la jerarquía. Ésta no considera a los seglares que trabajan en la Acción católica como meros instrumentos que ejecutan y llevan a cabo órdenes o planes que les son dados en detalle. Por el contrario, se espera de ellos una actividad y madura cooperación en la viña del Señor. El papel de la jerarquía consiste en garantizar la cooperación de todos; lograr eficazmente que se pongan a contribución las energías de todas las personas. A la jerarquía corresponde la orquestación armoniosa de la amplia diversidad de dones y de gracias, en respuesta veraz a los signos de los tiempos.

Junto a los grupos de Acción católica existen numerosas organizaciones de seglares cristianos que tratan de llevar a cabo iniciativas sociales y caritativas bajo su propia responsabilidad. De manera especial cuando las actividades y decisiones conciernen a cuestiones políticas, es más conveniente que las responsabilidades no recaigan sobre la Iglesia oficial.

E) Amor y justicia

La *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual* sintetiza de manera clásica las fuerzas y dimensiones de una comunidad redimida y redentora. «El orden social hay que desarrollarlo a diario, fundarlo en la verdad, edificarlo sobre la justicia, vivificarlo por el amor» [120]. La verdad del amor debe resplandecer no sólo en las relaciones de persona a persona, sino también en la vida de la comunidad y de la sociedad.

1. *Las relaciones nosotros y las relaciones ellos*

El amor se expresa con mayor especificidad en las relaciones yo-tú-nosotros en las que cada uno es aceptado, afirmado y amado como persona única y en una relación directa. Las relaciones nosotros son adecuadas para la amistad y para las comunidades naturales, tales como el matrimonio, la familia y sus derivaciones inmediatas.

Las relaciones ellos están basadas en el servicio mutuo, en las funciones y en los oficios. En ellas, el amor se expresa, principalmente, en la rectitud y en la justicia. La conducta y las actividades no tienen que ser casuales, por consiguiente, tampoco aisladas. Estas relaciones reciben estabilidad y fiabilidad de las estructuras institucionales y de las leyes. «Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y lo capacita para responder a su vocación. De los vínculos sociales que son necesarios para el cultivo del hombre, unos, como la familia y la comunidad política, responden más inmediatamente a su naturaleza profunda; otros proceden, más bien, de su libre voluntad» [121].

El amor se convierte en historia por medio de su encarnación en costumbres, en tradiciones, instituciones y leyes que regulan las relaciones ellos y fortalecen la justicia. Por otro lado, las instituciones, las tradiciones y las leyes reciben su vitalidad y sentido por medio del constante impulso del amor. Las personas que aman son algo así como el alma del mundo y enriquecen la vida con el

calor y la fuerza del amor. Por medio del amor, las restantes realidades se convierten en verdaderamente creativas y redentoras. Las relaciones que Dios mantiene con nosotros son relaciones tú, base indispensable para construir las relaciones nosotros.

El amor de Dios toca nuestros corazones hablándonos directamente por medio de Jesucristo y por la gracia del Espíritu Santo. Si entramos en este diálogo respondiendo a Dios con amor de adoración y compartiendo su amor creativo y redentor a todos nuestros semejantes, comprenderemos también nosotros que su amor y cuidado paterno nos hablan por medio de todas las realidades creadas y a través de la historia. Podemos considerar esto como una especie de relación ellos que, por medio de la fe, se hace transparente en la relación tú-yo-nosotros.

Si seguimos una moral meramente individualista, limitada a las relaciones tú-yo-nosotros, no hemos penetrado aún plenamente en las dimensiones, en la altura y profundidad, en la anchura y longitud del misterio de Dios y de su amor creador y redentor [122].

2. *El amor y la justicia salvadora de Dios*

Si queremos comprender mejor la relación existente entre el amor y la justicia no podemos limitarnos a tomar en cuenta lo que se nos dice desde los campos de la psicología y de la sociología. Debemos procurar, de manera especial, ver cómo está relacionado el amor con la justicia en la revelación de Dios. «El contenido y la forma de lo que los hombres buscan en los demás en una civilización determinada responde al contenido y a la forma de lo que ellos solicitan del cielo y viceversa» [123].

Dios manifiesta su justicia de una manera que revela siempre, al mismo tiempo, su amor. La revelación de la justicia de Yahveh es siempre sinónima de la salvación que él concede. En la Biblia, «la justicia de Dios se pone de manifiesto, principalmente, como sanción de la alianza en comunión con su pueblo» [124]. La criatura pecadora no puede plantear exigencias a Dios, pero Dios ha revelado su nombre como salvador, como amor. En consecuencia, en fidelidad y justicia a su propio nombre y a su santidad, su justicia se revela como fidelidad a la alianza, como misericordia, como justicia salvadora. Las acciones de la justicia de Dios son manifestaciones de su carácter de gratuidad, de pura misericordia.

Ante Dios no existe sino una única justicia, la aceptación agra-

decida de su justicia salvadora, alabanza de su misericordia y compromiso a actuar siempre con la misma justicia y misericordia. Dios, que nos justifica a nosotros pecadores con su gracia totalmente inmerecida, nos capacita gradualmente para conformar nuestras actitudes y conducta con su propia justicia. Pero, si queremos recibir este don, deberemos tener hambre y sed de él, habremos de suplicar humildemente a Dios que nos haga participar de su justicia salvadora (cf. Mt 5,6).

Aceptar el reino de Dios significa aceptar con agradecimiento, como norma del reino, la justicia salvadora de Dios, que coincide con el amor y con la misericordia. Rehusar la norma salvadora de Dios, al comportarse uno de manera inmisericorde y descuidar la salvación de nuestros semejantes, es invocar sobre nosotros todos los desastres. El hombre que carece de entrañas de compasión se excluye a sí mismo de la justicia salvadora de Dios; se condena a sí mismo.

Este concepto de justicia salvadora se pone de manifiesto con especial claridad en el evangelio de Mateo y en los escritos de Pablo. Oponiendo una ortodoxia estéril a la verdad de la vida expresada en la compasión y en la justicia (cf. Sant 2,23), Santiago no contradice, en modo alguno, la doctrina de Pablo sobre la justificación por la fe. La auténtica conciencia de que Dios justifica al pecador en virtud de su propio nombre y por la donación de la gracia es, para Pablo, el motivo más fuerte para conformar nuestra vida con esta norma divina de la justicia salvadora y del amor misericordioso. Son juzgados como justos los que han puesto en práctica el gran mandamiento del amor misericordioso (Mt 25,31-46). Cristo es nuestra justicia salvadora. Por consiguiente, una vida en Cristo da frutos en el amor y en la justicia, en la compasión y en la generosidad.

En el concepto de la justicia salvadora de Dios y en la veracidad de una vida justa, hecha posible por aquélla, se da un encuentro con la santidad de Dios y con el juicio. La persona es llamada con tal intensidad a responder, que es sometida a juicio si se niega a aceptar la justicia salvadora y a actuar de acuerdo con ella (cf. Sant 1,20; Rom 14,4; 14,10; 1Cor 4,4). Vanagloriarse de la justicia propia y actuar con una «justicia» carente de compasión provoca inmediatamente el juicio de Dios. La visión de la justicia salvadora de Dios es, al mismo tiempo, experiencia de su santidad.

El amor *(agape)* y la justicia salvadora *(dikaiosyne)* coinciden en cuanto que ambas son, igualmente, acción salvadora y don de

Dios que nos capacita para dar aquella respuesta total que une al creyente con Dios, con la justicia y el amor de Dios. Sin embargo, el concepto bíblico de justicia incluye también, en su diversidad, lo que es objetivamente obligación del hombre. Apunta al contenido del amor, aunque el amor mismo es el constitutivo primario de las relaciones tú-yo-nosotros con Dios y, consiguientemente, con nuestros semejantes. Desde esta perspectiva, el *ordo amoris* (el orden que nace del amor y sirve al amor) coincide con la justicia, pero no con el amor mismo. Por el amor redimido, la persona siente el orden de la justicia y cumple la ley y la justicia más allá de la letra.

La relación entre amor y justicia tiene rostro diferente si toma como punto de partida la mera justicia entre personas aún no transformadas por la dinámica de la justicia salvadora de Dios. La justicia entre las personas, de manera especial la justicia conmutativa, distributiva y legal, puede ser definida e impuesta por la fuerza. Esto no es posible, sin embargo, con el amor puro. Éste es, simplemente, un evento liberador y una actitud que genera una libertad que va más allá de las definiciones de justicia que podemos dar los humanos. Jamás podremos medir el amor cuantitativamente.

El creyente totalmente empapado por la justicia salvadora de Dios comprende que la nueva justicia incluye, por encima de todo, amor a los semejantes, un amor que esté en consonancia con la medida de la gracia de Dios que haya sido derramada en cada uno. Esta medida del don divino está oculta a los ojos humanos y, por consiguiente, no puede ser impuesta por la fuerza de la ley ni por conceptos de la justicia humana. Con todo, por el bien de la paz entre los humanos, es preciso definir unos mínimos de la justicia e imponerlos, a veces, por la fuerza. El amor redimido jamás se pone como tope los límites mínimos; se encuentra siempre en camino hacia un amor mayor, en la imagen y semejanza de la justicia salvadora de Dios. Desde una perspectiva psicológica y teológica, podemos decir con Justino que «la justicia se fundamenta en el amor» [125].

Cuando se vive de acuerdo con la justicia salvadora de Dios, esta vivencia se refleja en la justicia social, que va mucho más allá de la justicia conmutativa y de los intereses de grupo. Tendremos entonces una vida social en armonía perfecta con la verdad de que Dios nos ha creado como una unidad social, como si fuéramos su familia. Debemos incrementar constantemente esta solidaridad hasta la venida del Señor; entonces será llevada esta solidaridad a la

perfección. Entonces, la persona humana, salvada por la gracia, podrá ofrecer una gloria impecable a Dios, como familia amada por Dios y por Cristo, su hermano [126].

Signo característico de la Iglesia de nuestro tiempo es el hecho de que no restringe su doctrina social a las relaciones entre las clases sociales, sino que incluye, de igual manera, las relaciones entre las naciones ricas y pobres. «Ayuda al desarrollo» es un nuevo nombre para la justicia social y para la paz [127].

Actualmente, el amor debe ser traducido también a la actividad política. No olvidemos que la política puede ser un buen camino para mejorar las condiciones en las que viven los pueblos y para perfeccionar las relaciones sociales. Todo esto significa que el amor y la justicia no pueden ignorar la necesidad de disponer de poder. Si el poder no está al servicio de las cualidades y metas más nobles de la humanidad se convertirá en elemento disolvente. El poder político debe estar siempre al servicio de la totalidad de las personas; jamás podrá fructificar en favor de intereses injustos de grupo. «El centro del poder sólo es el centro del todo mientras no degrada su centralismo empleándolo para intereses particulares. En el momento en que los representantes del centro usan el poder para su propia realización particular, dejan de ser el centro real. A partir de ese momento, la totalidad del ser, sin un centro, se desintegra... Finalmente, tanto por causas internas como externas, es inevitable la pérdida del poder de la totalidad» [128].

3. *Las obras de caridad y la justicia*

Si bien es verdad que el amor es el fundamento de la justicia, el esfuerzo de la justicia en la creación de condiciones humanas saludables precede en cierto sentido a las obras de caridad. Jamás deberemos darnos por satisfechos ofreciendo la ayuda de la limosna cuando podemos asistir a las personas por el camino de la justicia que les permita satisfacer sus propias necesidades mediante la participación en el proceso social. Cuando los que actúan injustamente se limitan a ofrecer una limosna a los perjudicados en vez de reparar la injusticia causada, no se dejan llevar por el amor; por el contrario, ofenden la dignidad de sus prójimos.

Por grande que pueda ser nuestro esfuerzo político en favor de la justicia, siempre existirán necesitados, perjudicados, enfermos, personas que sufren, que están en la cárcel; continuarán existiendo

los alcohólicos, los drogadictos y otros muchos. El mundo estará siempre necesitado de las obras de misericordia y de caridad. Pesa sobre la Iglesia la obligación particular de estar presente como medicina en una vida social surcada de heridas; presente para los que necesitan asistencia caritativa. Si el cristiano entiende lo que significa la justicia salvadora y la misericordia de Dios para todos nosotros, jamás ofrecerá su ayuda caritativa con aires de superioridad.

F) **Pecados contra el amor**

A la hora de hablar de los pecados contra el amor a Dios y contra el amor al prójimo deberíamos repetir todo cuanto se ha dicho sobre este punto. No olvidemos que cualquier fallo en los aspectos mencionados anteriormente es pecado siempre que actuemos de esta forma en libertad. La negligencia en la meditación, en la reflexión, en la exploración de la altura y profundidad, de la anchura y longitud del amor de Dios y del prójimo es una de las fuentes de que nacen muchos pecados contra el amor. En las páginas que vienen a continuación mencionaremos algunos pecados que chocan, de manera particularmente notoria, contra el mandamiento del amor.

1. *Pecados contra el amor de Dios*

Todos los pecados manifiestan una carencia de amor de Dios. La mediocridad y la flojedad hablan en contra del fervor en el amor de Dios, ponen en entredicho la seriedad del deseo y de los esfuerzos de amar a Dios con todo nuestro corazón. Mientras que los pecados veniales ponen de manifiesto «únicamente» la carencia momentánea de este fervor en el amor, el pecado mortal es la ruina de nuestra amistad con Dios, contradice de manera frontal nuestra vocación básica.

El pecado de odio a Dios es, por su misma esencia, la contradicción más drástica del amor. De forma indirecta, es, también la contradicción más rotunda de nuestro ser auténtico. No deja de ser un misterio sorprendente que el hombre, creado a imagen divina y absolutamente dependiendo de Dios, pueda odiar a su creador y redentor. Palpamos aquí la tragedia del «misterio de iniqui-

dad» (2Tes 2,7). Si bien todo pecado mortal es una opción fundamental contra el amor de Dios, la realidad del odio a Dios es la oposición más clara al Creador y supone la rebelión contra él *(odium personae)*. Jesús habla de este odio terrible del mundo impío contra el Padre, contra él mismo, embajador personal del Padre, y contra sus discípulos (Jn 15,18-27).

Sin duda, se da con frecuencia un «odio contra Dios» que, de hecho, no va dirigido, en absoluto, contra el verdadero Dios; ese odio apunta, más bien, a un ídolo o a una falsa imagen de Dios. Tal vez no sea otra cosa que el rechazo violento de la religión concebida o presentada falsamente.

Los que han invertido toda su libertad en la opción contra Dios, ven, consiguientemente, a éste como su enemigo más declarado. Si no reprimen su odio derivando hacia el ateísmo, toda su vida consciente estará marcada por la enemistad consciente.

La revelación plena del amor de Dios en Jesucristo ha forzado a la persona a una decisión más radical, sea a favor de Dios o contra él. Jesús ha sido destinado a presentar en toda su plenitud el amor de Dios. Para los que rechazan esta revelación y el amor por antonomasia, Jesús «está puesto para caída y elevación de muchos en Israel y para ser señal de contradicción» (Lc 2,34).

Es falso afirmar que los pecados en la Iglesia son enteramente responsables de toda la enemistad desatada contra ella. Tal vez los miembros más santos y las comunidades más perfectas de la Iglesia provocan la oposición más enconada de las gentes impías. «Si a mí me han perseguido, también os perseguirán a vosotros; si han guardado mi palabra, también guardarán la vuestra» (Jn 15, 20). Sin duda que si los discípulos de Cristo son guiados, individual y comunitariamente, por el Espíritu y producen los frutos del Espíritu, muchas personas se convertirán a Cristo. Pero el Espíritu acusará de equivocación a los enemigos de Dios; «Convencerá al mundo en lo referente al pecado... porque el príncipe de este mundo está condenado» (Jn 16,8-11). En ningún caso, nos compete a nosotros juzgar a nadie. Los discípulos de Cristo continuarán esforzándose ininterrumpidamente por ganar los corazones para Dios.

2. *Pecados directos contra el amor al prójimo*

Muchos pecados contra el amor a los demás consisten en omisiones de las obligaciones positivas de amar. Pero el conflicto más

agudo con la «regla áurea» se produce en las actitudes y en los actos de hostilidad, de enemistad contra nuestros semejantes, en las conductas que lastiman directamente el bienestar de otros. Entre los pecados principales podemos mencionar: la enemistad contra individuos, grupos enteros o naciones; odio u hostilidad contra la persona de otro (en contraste al odio de sus pecados, que, de suyo, es bueno); odio diabólico dirigido conscientemente contra el bien espiritual y la salvación de otro, contra su amistad con Dios; envidia que acepta de mala gana al prójimo, siente disgusto por los bienes que éste posee. Se alcanza el paroxismo de la envidia si se escatima al prójimo el bien del amor divino. Del odio y de la envidia, de la discordia y de las discusiones, de los conflictos destructivos nacen los enfrentamientos y las guerras. En una guerra injusta es toda una población la que sucumbe y se pierde para el amor justo; la que se convierte en presa de una furia vil. El aspecto más terrible de la preparación de una guerra es la propagación y siembra de la semilla del odio a las naciones extranjeras y a sus ciudadanos.

Así como el amor a los otros se realiza en las muchas virtudes que manifiestan caridad, de igual manera, la violación de esas virtudes es, indirectamente, una violación del amor a los otros. Sería totalmente imposible facilitar una lista completa de todos estos pecados tales como falta de consideración, de respeto, injusticia y otros. En los párrafos que vienen a continuación nos ocuparemos únicamente de aquellos pecados que se oponen directamente a la preocupación amorosa por la salvación del prójimo: seducción, escándalo, complicidad en los pecados de otros.

3. *Seducción*

Seducción *(scandalum directum)* es el esfuerzo directo y deliberado para conducir a otras personas a pensamientos, deseos y acciones pecaminosos. El seductor tiende una trampa, un lazo *(scandalum)* con que se pretende la caída de otro. Puede intentarse la seducción por medio de la persuasión directa, por el consejo o por el mandato o por medio de acciones sugerentes calculadas. La forma más insidiosa de seducción coloca el lazo de tal manera que la víctima cae en la trampa sin ser consciente del mal intento del seductor. En tales casos, el seductor tal vez evitará estar implicado totalmente en el asunto a fin de escapar a la acu-

sación de ser malo o a la calificación de agente de la maldad. Tal provocación encubierta es, al menos, tan injusta como la seducción a cara descubierta; en consecuencia, debe ser igualmente reparada.

La seducción es un pecado de doble cara. Se opone al amor y responsabilidad de la salvación del prójimo y viola, igualmente, el área concreta de valores que trata de que viole otra persona. El éxito o el fracaso en el objetivo pretendido no altera la culpabilidad del tentador, aunque la seducción coronada por el éxito pueda tener repercusiones en materia de reparación exigida por el daño temporal y eterno infligido por el seductor.

Tentar a otras personas suele ser el fruto de un interés egoísta pecaminoso o el deseo de contar con compañía en las malas actitudes o acciones. El esfuerzo deliberado por pervertir a alguien espiritualmente, alejarle de Dios, es el mayor pecado de seducción diabólica (Jn 8,44).

El pecado de seducción desata la cólera de Jesús. «Pero al que escandalice a uno de estos pequeños que creen en mí, más le vale que le cuelguen al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos y le hundan en lo profundo del mar. ¡Ay del mundo por los escándalos! Es forzoso, ciertamente, que vengan escándalos, pero ¡ay de aquel hombre por quien el escándalo viene!» (Mt 18,6-7). El texto vale no sólo para la seducción, sino para el escándalo indirecto.

Sería erróneo pensar única o principalmente en la seducción mediante acciones deshonestas, o conversaciones pecaminosas, o pensamientos acerca del sexo. La seducción más desastrosa es la que lleva al odio, a la enemistad, al egoísmo de grupo, a la injusticia colectiva y, finalmente, aunque no es lo menos importante, a la guerra. Tal vez los que tratan de manipular la opinión pública y alaban la libertad de abortar, los que convierten el aborto en una de las industrias nacionales más fuertes, son más culpables que las personas particulares que abortan, víctimas del agotamiento y de las presiones de la opinión pública. La seducción por medio de la opinión pública provoca la caída de muchos, de grupos, culturas, sociedades enteras. La seducción y el escándalo pueden minar los valores básicos sin los que ninguna sociedad puede prosperar.

El ateísmo agresivo, organizado, intenta directamente destruir la fe y la esperanza en la vida eterna. De diversas maneras intenta también destruir la fe en el amor como corazón de la historia. El ateísmo agresivo sabe perfectamente en qué medida tan elevada están mutuamente relacionadas la moral y la fe. Por este motivo,

trata de minar la integridad moral de las personas y los valores morales que protegen la fe o nacen de ella.

4. *Escándalo*

El empleo de la palabra *skandalon* en la Biblia difiere notablemente del uso que de ella se hace en la teología moral [129], donde significa la simple carencia de responsabilidad por la salvación de uno de nuestros prójimos; coloca en su camino una ocasión culpable de pecado. Los autores sagrados emplean la palabra *skandalon* para caracterizar algo que provoca un *shock,* ya sea peligroso o saludable, una forma de hablar o de actuar que puede ser irresponsable o constituir un esfuerzo supremo por sacudir al otro y forzarle a tomar una decisión sea en favor del bien o del mal.

a) Cristo y el escándalo

Según la profecía de Simeón, Jesús mismo es un gran «escándalo» para un mundo pecador que se tiene por justo. «Éste está puesto para caída y elevación de muchos en Israel y para ser señal de contradicción» (Lc 2,34). Con todo, por sí mismo, es un signo de salvación. El hecho de que un grupo de sus oyentes reaccione tan violentamente contra él pone al descubierto los pensamientos secretos de los que no quieren aceptar la norma recta de Dios. En este sentido, se convirtió en «piedra de tropiezo y roca de escándalo; mas el que cree en él no será confundido» (Rom 9,33; cf. Is 8,14; 28,16; 1Pe 2,6ss; Mt 21,44).

Cristo sabía perfectamente que sus palabras y acciones proféticas supondrían un *shock* que sería bueno para unos y que podría ocasionar el endurecimiento de otros corazones ya un tanto insensibles. A la objeción temerosa de los discípulos da una respuesta áspera. «Entonces se acercan a él los discípulos y le dicen: "¿Sabes que los fariseos se han escandalizado al oír tus palabras?" Él les respondió: "Toda planta que no haya plantado mi Padre celestial será arrancada de raíz. Dejadles, son ciegos que conducen a otros ciegos. Y si un ciego guía a otro ciego, los dos caerán en el hoyo"» (Mt 15,12-14). Los que se sienten ofendidos por Cristo son ciegos porque carecen de amor. Será necesario que Cristo les abra los ojos

a costa de graves riesgos; él busca siempre su conversión. Ésa es la finalidad que persigue con el «escándalo».

Cristo comprende que su promesa eucarística, con todas sus implicaciones, es una experiencia chocante para todos los que le escuchan, sin excluir a sus discípulos; con todo, él no tiene más remedio que ser fiel a su misión sea cual fuere el resultado. «Entonces Jesús dijo a los doce: "¿También vosotros queréis marcharos?"» (Jn 6,67). Jesús continúa el escándalo de su enseñanza, de su persona y de su cruz. De seguro que no pretende ser ocasión de la caída de nadie; pretende únicamente que la aguda antítesis de su «escándalo» pueda sacudir la vergonzosa ceguera y alienación que padecen las personas. El *shock* inicial debería hacerles comprender la malicia de determinadas actitudes y prepararles para una conversión total a Dios. Esto explica las palabras de Jesús: «¡Dichoso aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11,6) Todo esto se dice en un contexto en el que se presenta a Cristo como portador de la buena nueva para los pobres. No puede haber otro Mesías fuera de Cristo, dador de salud, profeta y siervo.

De manera más sorprendente, Cristo pone ante el sumo sacerdote el gran «escándalo» de su afirmación de ser Hijo de Dios. Formula su respuesta con tal claridad que, conociendo la mentalidad de Caifás, parece casi fabricada para acarrear la condenación. La misión de Cristo consistió en dar su respuesta con toda su agudeza de manera que resultara totalmente imposible al gran consejo y a las generaciones futuras esquivar la decisión. De esta manera, la fe de los siglos se basaría, en último término, específicamente en el «escándalo» de su respuesta.

Siguiendo el ejemplo del Maestro —y en antítesis con la actitud de los gnósticos— los apóstoles no dulcificaron en manera alguna el escándalo del evangelio de la cruz. Pablo coloca la cruz de Cristo en el centro de su predicación. «Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado; escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo griegos que judíos, un Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios» (1Cor 1,22-24)

Siguiendo el ejemplo de Cristo que se reveló progresivamente y trató de conquistar las inteligencias y los corazones de sus oyentes, Pablo actúa con gran discreción. Desea conceder tanto a los judíos conversos como a los gentiles que aceptaron la llamada de Cristo un tiempo para madurar, de manera que vayan haciéndose capaces de asimilar determinados puntos de vista difíciles. Por

ejemplo, circuncidó a Timoteo para facilitar la aceptación del evangelio a los judíos que, de otra manera, habrían cerrado sus corazones a la enseñanza de Pablo, llevados por prejuicios. Intenta hacerse todo para todos, haciéndose débil con los débiles para «poder salvar a algunos» (1Cor 9,20ss).

El apóstol de los gentiles sabe que pueden existir maneras pecaminosas de dar escándalo, provocando a otros por el empleo insensato de la recién ganada libertad Advierte a los ilustrados de Corinto que no coman carne sacrificada a los ídolos cuando tal comportamiento pueda ser ocasión de ruina para otros. «Por tanto, si un alimento causa escándalo a mi hermano, nunca comeré carne para no dar escándalo a mi hermano» (1Cor 8,13).

Con corazón apesadumbrado, Pablo toma sobre sí el «escándalo» de enfrentarse públicamente a Pedro cuando entiende que la conducta de éste podría constituir un obstáculo para la predicación del evangelio entre los gentiles (Gál 2,11-16)[130]. Pero el mismo Pablo amonesta a los cristianos de Roma, de manera especial a los cristianos gentiles, para que no empleen su libertad acerca de las tradiciones y alimentos de manera que pueda hacer imposible la unidad de los cristianos gentiles y judíos. «No vayáis a destruir la obra de Dios por un alimento... Lo bueno es no comer carne, ni beber vino ni hacer cosa que sea para tu hermano ocasión de caída, tropiezo o debilidad» (Rom 14,20-22).

b) Distinguir entre escándalo sano y pecaminoso

Está claro que el cristiano debe evitar toda acción pecaminosa no sólo por su pecaminosidad, sino también porque esas acciones se oponen, por su misma naturaleza, a la plenitud de la salvación y producen, a veces, escándalo muy peligroso para nuestros semejantes. Sin embargo, en este punto debemos distinguir —a la luz de la Biblia— lo que es escándalo pecaminoso y lo que es sano.

Los individuos y las comunidades cristianas pueden provocar un escándalo más peligroso asimilándose ellos mismos al mal y al espíritu mediocre de este mundo. En virtud de la vocación con la que han sido enriquecidos, los cristianos deben continuar la vocación de Cristo de llamar al mundo a una decisión clara. Si, por ejemplo, en una era de conformismo y de legalismo se conforman los cristianos con cumplir el mínimo legal del mandamiento del amor de Dios y del prójimo y, como consecuencia, viven una exis-

tencia de mediocridad escondiendo la lámpara debajo del celemín (Mt 5,14), entonces las voces proféticas deberán hablar en contra de estas actitudes y tendencias peligrosas [131].

Será mayor el escándalo que provoquemos si, al tiempo que acusamos a la Iglesia oficial de sus defectos, continuamos viviendo personalmente a un nivel de mediocridad. En todas las épocas, los profetas fueron un escándalo sano para «los sacerdotes del rey» y para una cristiandad débil y carente de preocupaciones elevadas. Parece que la Iglesia sufre mucho menos a causa de las llamadas «imprudencias» de los profetas que de la inacción de los que hacen poco menos que predicar la cautela. Mounier señala, siguiendo a Kierkegaard, que «El militante de la fe presenta a los hombres de nuestro siglo no tanto el escándalo de la existencia heroica cuanto el de la existencia de la evasiva clase media. Parece, sin embargo, que debemos ser puestos a prueba en la intimidad de nuestros corazones por apariencias tan deficientes» [132]. Este tipo de escándalo estúpido traerá consigo, necesariamente, que la Iglesia pierda las personas y comunidades más dinámicas. Deberá prestarse siempre atención amorosa al débil; deberá evitarse, igualmente, pedir cosas en momentos inoportunos. Debemos permitir que tanto los otros como nosotros mismos dispongamos de un tiempo de crecimiento. Con todo, cuidaremos por encima de todo no traicionar la ley de gracia ni la meta de los mandamientos que implica la vocación universal a la santidad.

Uno de los escándalos frecuentemente repetidos en el pasado fue la insistencia rigurosa en los detalles pequeños, en las cuestiones secundarias de disciplina, al tiempo que se traicionaba el espíritu de integridad y de conversión permanente. Dan escándalo especialmente grave los que discuten sobre leyes inciertas a la vez que ignoran el gran mandamiento de «sed misericordiosos como lo es vuestro Padre celestial» (Lc 6,36).

c) Reparación por el escándalo pecaminoso

La persona que ha ocasionado un escándalo culpablemente, debe, en la medida de sus fuerzas, reparar el mal que ha hecho. Los que están constituidos en autoridad tienen una obligación mucho mayor de realizar la mencionada reparación. El que ha dado un escándalo públicamente debe reparar públicamente en la medida en que esto sea posible. El hecho de que el escándalo haya sido consecuencia de una ligereza o de una conciencia dormida no excusa de la reparación; al contrario, podría ser esta circunstancia una nota adicional para profundizar la conversión personal.

El seductor intentará, en la medida de lo posible, influir directamente para el bien en la persona a la que encarriló hacia el mal. Con todo, no siempre es aconsejable un contacto directo. La debilidad de una de las partes que intervendrían podría dar origen a un nuevo peligro de pecado.

Los escritores, artistas, actores, propietarios de teatro, políticos y otras personas situadas en posiciones similares y que han provocado escándalos deberían procurar dilimitar el área exacta en la que han desarrollado su actividad para tratar de hacer bueno el mal que causaron. Sólo si el nivel de su competencia y fuerza moral no compensa las dificultades podrán abandonar la actividad en la que dieron escándalo que exige ahora su esfuerzo de reparación.

4. *Complicidad en los pecados de otros*

Dios nos ha llamado para que seamos colaboradores en su reino, para que participemos y demos testimonio de su amor salvador. En cuanto tales, ¿cómo podríamos permitir ser usados abusivamente como «cómplices de los oscuros poderes de este mundo»? (Ef 6,12). Con todo, todos nosotros descubrimos con horror, ocasionalmente, que lo realizado por nosotros con la mejor de las intenciones ha sido aprovechado por otros para llevar adelante sus designios nefastos. ¿Qué conclusiones extrae la teología moral católica de esta conexión accidental trágica de las buenas acciones con las maquinaciones del espíritu de las tinieblas? [133]. Sin duda que no podemos retirarnos hasta el punto de perder nuestra vocación a ser levadura en la masa, sal de la tierra.

En las páginas siguientes tratamos únicamente de un tipo de cooperación. Nos referimos, en concreto, a la cooperación en la ejecución de una acción pecaminosa realizada por otro que es el agente principal y ha determinado ya el curso que debe seguirse en el proyecto maligno. Esta distinción marca la diferencia esencial entre cooperación y escándalo en cuanto tal. Mientras que el escándalo ofrece la ocasión para que otro peque, la cooperación —tal como la tratamos aquí— entra en la ejecución actual de una acción pecaminosa previamente determinada. Sin duda que la cooperación plantea también la cuestión del escándalo.

a) Cooperación formal

La distinción entre cooperación formal y meramente material es básica para evaluar nuestra complicidad en los pecados de los otros. Se da cooperación formal en el pecado de otro siempre que la cooperación —por su objetivo interno o significación *(finis operis)* o por intento deliberado *(finis operantis)*— esté caracterizada como complicidad en la acción pecaminosa de otro. Esto significa que el cooperador formal se coloca a sí mismo como servidor directo del mal. Hace suya la acción formalmente por medio de su propia intención o por la aprobación interior de la principal acción pecaminosa, o por una cooperación que es, por su misma naturaleza, aprobación de la acción.

La cooperación formal es siempre pecaminosa. El grado de maldad deberá ser juzgado de acuerdo con la malicia del pecado en el que uno ha cooperado, según el grado de cooperación actual y en consonancia con la medida en la que es confirmada la malicia del otro. La responsabilidad del cooperador es especialmente grande si tiene la obligación especial de impedir la acción pecaminosa de otros o si la ejecución de la acción mala es totalmente imposible sin su cooperación.

La complicidad formal en los pecados de los otros es siempre violación de la caridad y una ofensa específica contra la virtud violada por la acción pecaminosa misma. En los pecados de injusticia, la complicidad formal lleva consigo la obligación de restitución *in solidum* con el agente principal, aunque de manera secundaria y de acuerdo con el grado de cooperación. Esto quiere decir que si el agente principal no restituye, el cooperador está obligado a cargar con la totalidad de la responsabilidad. De otra forma, él tendrá que participar en la restitución de acuerdo con el grado de su complicidad.

b) Cooperación material

En la cooperación material, el acto del cooperador no contribuye al pecado de otro ni en sí mismo ni por la intención del agente; simplemente se abusa del acto del cooperador, se aprovecha de él para ponerlo al servicio de actividades pecaminosas. Este punto es cuestión moral en la medida en que el cooperador prevé con

certeza, o, al menos, con probabilidad, que su acto será mal empleado. La presuposición o la conciencia cierta de que otra persona hará uso de una acción nuestra buena o indiferente puede surgir de las circunstancias especiales, de la experiencia personal desafortunada, nuestra o de otras personas, o tal vez, los mismos agentes del mal manifiesten con claridad sus intenciones.

La significación de las circunstancias especiales crea un problema intrincado. A veces, pueden preparar el camino para el mal haciendo que una acción, que de otra manera sería indiferente, sirva a los verdaderos objetivos del mal. Las circunstancias pueden penetrar la estructura de la acción hasta el punto de cualificarla inequívocamente como complicidad directa en el pecado cometido por otra persona. Seguramente es éste el caso si las circunstancias especiales, por sí mismas —prescindiendo de las malas intenciones de la otra parte— hacen la acción ilícita. Con todo, en muchas ocasiones la situación no es clara en absoluto.

Conviene pronunciar aquí la palabra cautela. Debemos huir de toda posición extrema en esta materia. Si todas y cada una de las circunstancias, e incluso la simple previsión del mal uso realizado por otro, hicieran la acción internamente mala, desaparecería toda distinción entre cooperación material y formal.

La mera previsión de efectos malos accidentales no entra tan íntimamente en la acción como la suma total de circunstancias que motivan la acción o la acompañan directamente. Un ejemplo controvertido puede ilustrar el problema. Un amo encarga a su criado que irrumpa en una casa para que, de esta manera, secunde sus planes de robar o de secuestrar a una persona. La mala intención del amo aparece clara desde todas las circunstancias. Alguien podría objetar que ayudar a abrir una puerta o ayudar a una persona a entrar por una ventana no es malo por su misma naturaleza; que, incluso, en determinadas circunstancias tales como rescatar a una persona de una casa en llamas puede ser una obra de amor generoso. Sin embargo, en nuestro caso las circunstancias son tales que la acción, seguramente, no sirve a un fin bueno. Lo que el criado hace bajo presión o alguien realiza bajo serias amenazas, es, en opinión de algunos autores algo que va más allá de la cooperación material. En consecuencia, las razones verdaderamente graves podrían ser consideradas como suficientes para excusar la cooperación.

Yo, por mi parte, opino que debemos razonar de la manera siguiente: la acción en el caso concreto está tan inequívocamente

determinada como contribución al pecado de otro que únicamente puede ser considerada como cooperación formal. No se trata en este caso de un abstracto romper la puerta; es un aspecto de la acción completa de participación actual en un robo, en un rapto o en cualquier otro tipo de crimen [134]. Personalmente, prefiero la opinión que sostiene que un acto puede ser valorado como cooperación meramente material únicamente si una persona de manera de pensar clara puede decir, sin abstracciones: «Lo que hago es bueno en sí mismo. Estoy obrando con motivos nobles. Que otros saquen provecho de mis acciones se debe únicamente a la malicia de ellos.»

Enfrentados con un caso serio de cooperación podríamos llegar a la siguiente conclusión: «No tengo otra razón para realizar este acto que la cooperación que me han pedido en el pecado de otra persona. De hecho, en las actuales circunstancias, puedo pensar que no es moralmente bueno el objetivo por el que debería realizarlo.» En otras palabras, la persona no puede continuar presumiendo que su acto bueno es pervertido únicamente por otras personas. Por el contrario, deberá darse cuenta de que su acto carece totalmente de significación, si se prescinde de la contribución que presta al pecado de otro. A esto llamamos cooperación formal. Si una persona hace algo que normalmente sirve al bien de las personas, pero, en las circunstancias concretas, es aprovechado abusivamente por alguien, la presunción está aún a favor de que se trata únicamente de cooperación material.

El hecho de que una acción contribuya materialmente a un mal fin planeado por otra persona constituye un asunto muy serio para nuestra conciencia. Será tanto más serio cuanto más próximamente sirva a estos malos objetivos. Punto mucho más decisivo es saber si ese acto es condición indispensable o no para la ejecución de los designios aviesos.

Primer principio: la virtud de la responsabilidad de nuestras propias acciones y el amor al prójimo, que el agente principal se propone violar, nos obligan a mantener nuestras acciones lo más lejos posible de su utilización para fines malos.

Segundo principio: existen razones que justifican, a veces, la cooperación material y pueden, incluso, sugerirla y recomendarla. Estas razones deberán tener mayor consistencia cuanto mayor sea el mal para el que son aprovechadas nuestras acciones, cuanto más

próximamente sean arrastradas nuestras acciones a la acción pecaminosa de otros, cuanto mayor sea la certeza de que nuestra acción va a ser mal aprovechada realmente, cuanto más alta sea la probabilidad de que la negativa de nuestra cooperación podría evitar el pecado y, finalmente, cuanto mayor sea el peligro de escándalo para otros.

La cooperación meramente material es legal cuando nuestra concurrencia asegura un bien mayor y lo pone a salvo o impide un mal mayor. Con todo, de acuerdo con el principio del doble efecto [135], no podemos emplear como medio una acción mala para conseguir un bien mayor. El fin no justifica los medios.

Es preciso tener en cuenta la convicción moral del agente principal. La concurrencia de mi acción buena con la de otro que está convencido de que su acción es buena no es cooperación formal, aunque uno pueda estar convencido de que la acción del otro es mala. Este caso se da frecuentemente en nuestra sociedad pluralista. Pensemos, por ejemplo, en situaciones en las que la convicción sincera del agente principal está apoyada por la de un considerable número de personas buenas.

En el momento de valorar el bien mayor o el mal menor será necesario tener en cuenta que las ganancias o pérdidas privadas o el daño personal no justifican la cooperación próxima en un acto que produce graves daños a la comunidad. La razón salta a la vista: el mal que aflige a una comunidad es siempre mayor que las molestias aceptadas por una persona particular en espíritu de sacrificio. La cooperación remota de cuya ejecución no depende en modo alguno la mala acción estará permitida cuando se den razones proporcionalmente buenas.

La cooperación material en una acción que produce molestias injustas a un tercero estará permitida únicamente para prevenir un mal mayor a otros o a la persona que coopera. Sin duda, presumimos en este caso que la ayuda en la acción mala no causa, de suyo, daños a otros si no es mal empleada por otro.

Tercer principio: las ganancias materiales jamás deberían ser motivo para aceptar cualquier tipo de cooperación; de igual manera, el temor a pérdidas o daños materiales no debería ocupar el primer lugar en la valoración moral. El motivo primero para decidirse a cooperar ocasionalmente de «forma material» debería ser la prevención del daño espiritual personal o de otros y la posibilidad de una acción eficaz en el mundo en favor del bien.

El juicio de discernimiento deberá tomar en cuenta siempre la misión de los discípulos de Cristo de ser luz del mundo y sal de la tierra. Una actitud excesivamente rigurosa respecto de la cooperación material haría totalmente imposible el ejercicio del apostolado seglar en bastantes áreas de la vida; pensemos, por ejemplo, en el mundo de la política. Cristo oró por sus discípulos para que, permaneciendo en el mundo, fueran preservados del mal (Jn 17,15-18). Si deseamos mantener esta polaridad en una postura verdaderamente cristiana deberemos ser «cándidos como palomas» y «astutos como serpientes» (Mt 10,16).

c) Ejemplos de cooperación lícita e ilícita

Cada área de la vida presenta problemas comunes y específicos de cooperación. Podemos referirnos a algunos de ellos para ilustrar, a modo de ejemplo, los principios generales. Señalemos, no obstante, que el individuo podrá llegar a soluciones concretas únicamente si tiene en cuenta todas las relaciones y circunstancias importantes. Las conclusiones a las que llegamos en la tipología tal vez exijan, en sus aplicaciones actuales bajo diferentes circunstancias, la consideración de nuevos principios y valores a los que no hemos prestado aún particular atención.

(1) Cooperar en política

En política, los partidos y sus programas, así como las actitudes de sus dirigentes, no son, frecuentemente, ni negros ni blancos, sino grises. La mayoría de los partidos tienen algunos puntos en sus programas, al menos en la práctica, que merecen desaprobación. A la hora de elegir el partido que parece ser el mejor, dentro de las circunstancias concretas, frecuentemente sucede que presenta algunos puntos que la conciencia no puede aprobar. En este caso, la ayuda es lícita y necesaria; la evasión, el negarse a intervenir equivaldría, simplemente, a favorecer el «mal mayor».

Cuando una persona entra en la lucha electoral para alcanzar un cargo y prevé que, en el proceso electoral, otras personas que le apoyan emplearán medios dudosos, podrá tolerar esta forma de actuar si es inevitable y él está convencido de que su opción supondrá un bien mayor para la comunidad. Cuando uno es elegido

por un partido al que considera como el mejor, teniendo en cuenta las circunstancias concretas, y se ve obligado por la disciplina de partido a apoyar en ocasiones una legislación injusta, normalmente deberá expresar su desaprobación y oponerse a este tipo de disciplina de partido. El miembro de una cámara legislativa que vota, sin más, a favor de una legislación que es injusta u hostil a la religión coopera formalmente en el pecado. Sin embargo, si la única alternativa que se le ofrece es la de o votar por una legislación menos mala o la de permitir que se apruebe otra más perniciosa, tendrá razones suficientemente buenas y poderosas para cooperar materialmente. Con todo, con el fin de evitar el escándalo, deberá explicar los motivos que le han decidido y manifestar su repulsa de lo injusto contenido en la ley.

Cuando los miembros de la policía ejecutan una ley u orden injusta y arrestan a una persona inocente a todas luces, difícilmente podrán ser excusadas de pecado. Tal vez un policía de número, que no tiene poder de decisión ni dispone de una visión de conjunto para darse cuenta de todas las circunstancias, podrá ser excusado con mayor facilidad. Pero si los oficiales, que poseen un grado mayor de discernimiento en la puesta en práctica de leyes o de decisiones injustas dadas por los oficiales superiores, persiguen y delatan al inocente y le meten en prisión, se constituyen, por ese mismo hecho, en formalmente culpables en conciencia como cómplices de una ley u orden injusta y como perseguidores del inocente. El pecado es aún mayor si actúan más allá de lo señalado por la orden que pretenden ejecutar.

El soldado que, siguiendo órdenes, participa en una matanza masiva de personas inocentes (bombardeando, por ejemplo, zonas de viviendas) o en la matanza de una persona inocente a todas luces, es reo de cooperación formal. Este soldado no podrá ser excusado aunque su crimen es subjetivamente menos monstruoso que el del oficial que dirige las operaciones.

(2) Complicidad de ejecutivos y empleados

El taxista puede hacer su servicio ordinario aunque pueda sospechar que su cliente va a un burdel. Pero si un pasajero le pregunta por el burdel más próximo y le ordena que le conduzca a él, deberá negarse a colaborar, amablemente, pero con firmeza.

Si un ejecutivo cae en la cuenta de que sus servicios, por lo

demás correctos, son empleados para evadir los impuestos o para otras injusticias, deberá hacer cuanto esté de su parte para corregir la situación; al menos, deberá expresar con claridad su desaprobación.

Los propietarios o encargados de farmacia cometen el pecado de complicidad formal si venden drogas destinadas exclusivamente a malos fines, tales como la venta ilegal a los adictos a la droga o para procurar abortos. Opino que el farmacéutico o encargado de farmacia que trata directamente con un cliente y está plenamente seguro de los fines inmorales para los que quiere ser empleado, es también culpable de cooperación formal en cada una de las ventas. No vale decir que hace sencillamente lo que le dicen. Tales excusas han sido esgrimidas para defender los crímenes más abominables. Sin embargo, dudo de que el cajero o el encargado de hacer los paquetes puedan ser acusados de colaboración formal si, por casualidad, se enteran de que entre los objetos que están manipulando en aquel momento se encuentran algunas cosas destinadas a un mal uso. Razones proporcionadas pueden excusar esta remota cooperación material.

El propietario de una farmacia, el ejecutivo, el empleado que venden anticonceptivos dándose cuenta de que muchos de sus clientes están convencidos en conciencia de que pueden recurrir a ellos, no cometen cooperación formal ni material en el pecado de otro ya que, debido a la convicción de conciencia de éstos, no existe pecado. Si, por el contrario, el farmacéutico mismo opina en conciencia que estos medios son intrínsecamente malos, podría discutirse —especialmente teniendo en cuenta las diferentes opiniones sostenidas en este punto— si el respeto a la conciencia de las demás personas le permite o no servir al cliente.

(3) Cooperación al aborto

Lo que diremos a continuación no se refiere a aquellas intervenciones quirúrgicas cuya finalidad es salvar la vida de una persona, pues está claro que la malicia propia del aborto no las alcanza. Por otra parte, tampoco podrían ser discutidos aquí todos los casos límite cuya moralidad sólo puede ser juzgada dentro del conjunto de la situación. El aborto como tal, es decir, en cuanto acción consciente ordenada a destruir la vida, es sin duda uno de los mayores crímenes de nuestro tiempo. Y los cristianos deben

hacer todo lo posible para no hacerse cómplices en él. La simple negativa a la cooperación no es suficiente.

Ningún cristiano responsable aceptará un cargo en asociaciones que propaguen el aborto o en clínicas abortivas. Tendríamos aquí, además de la cooperación, el escándalo subsiguiente.

El hecho de que existan permisión o imposición legales del aborto dentro de ciertos límites no exonera la conciencia del médico. Estamos aquí ante un caso claro de objeción de conciencia. Quien presta servicios de rutina en un hospital, eventualmente incluso en la sala de operaciones, los cuales se orientan de ordinario a la finalidad curativa, no puede ser culpado de cooperación formal cuando, sin información previa, se ve excepcionalmente implicado de alguna manera en un aborto. Normalmente estos empleados no están en situación de juzgar lo que hace realmente el médico en tal situación. Con todo, si la inmoralidad de su acción —por ej., realización de abortos no terapéuticos— es notoria o clara en un caso concreto, existen con frecuencia motivos que obligan a negar cualquier tipo de cooperación, sobre todo aquella sin la cual no se podría llevar a cabo. Naturalmente que dicha negativa tiene que producirse a su debido tiempo, antes del comienzo de la operación. Una vez empezada ésta, será imposible casi siempre por el peligro que supondría para la paciente y moralmente ya no sería responsable.

La esterilización no debe ser equiparada de buenas a primeras con el aborto. Puede tratarse de una acción contra la fertilidad, pero terapéutica en un sentido más o menos amplio. El personal auxiliar no debería cuestionar a este respecto la decisión de un médico, que, por lo demás, es responsable y competente. También aquí debería prevalecer una juiciosa tolerancia, sobre todo en casos de duda [136].

Capítulo X

LA VERDAD LIBERADORA EN LENGUAJE SEXUAL

La investigación que hemos realizado sobre la verdad liberadora ha alcanzado su cima en la fe activa en el amor. La verdad esencial de la fe viva es que «Dios es amor». Él nos ha creado a su imagen y semejanza para que compartamos su propio amor. Nosotros somos una consecuencia del amor creador de Dios. Nos ha redimido para este amor y encontramos la verdad de nuestra vida únicamente cuando le amamos a él y, con él, a nuestros compañeros de peregrinación.

La verdad del amor sexual tiene mucho que decirnos sobre nuestro ser libres y creyentes en Cristo. Seríamos incapaces de concebir cualquier verdad acerca del amor creativo, liberador y redentor de Dios nuestro Padre y de Cristo nuestro hermano sin la experiencia básica de amor que nos ha venido por medio de las instituciones del matrimonio y de la familia. Dios no se limita a comparar su propio amor con el de los padres y con el de las madres, con el de los esposos que viven la alianza del amor. Además, nos ha dado el matrimonio y la familia como signo eficaz de gracia en la revelación y comunicación permanente de su propio amor.

La Iglesia reconoce el Cantar de los cantares como parte de la Sagrada Escritura. En él se exalta, simplemente, el amor entre esposos que llegan a conocerse recíprocamente en el amor mutuo. El amor de los novios que conduce a la más alta libertad de entrega personal en mutua fidelidad es, por sí mismo, un canto de alabanza al amor de Dios.

En este capítulo trataremos la sexualidad humana y sus manifestaciones a la plena luz de la revelación, del desarrollo histórico

y de la experiencia humana en la búsqueda permanente de una verdad siempre mayor en las relaciones sexuales.

Nos disponemos a tratar esta dimensión de la vida humana y sus relaciones con plena conciencia de la complejidad del tema: la bondad de la sexualidad como don del Creador, su implicación en la solidaridad del pecado y, finalmente, aunque no es lo menos importante, su papel a la luz de la redención. Todo ello permite a los creyentes ser libres y fieles y vivir la dimensión sexual de sus vidas como vida en Cristo.

Nuestro tratamiento de la sexualidad humana no estará influido por una moral de prohibición, sino por la moral de alianza con sus dinamismos propios y con su protección adecuada. Adoptamos el planteamiento específico de considerar la sexualidad en su dimensión de lenguaje, lenguaje de amor que, en la vida de los pecadores, se encuentra parcialmente trastornado, confundido e incluso falsificado. Incluso en esas situaciones, cuando el lenguaje sexual desenmascara la carencia de libertad y de fidelidad creadora —o habla mentiras patentes— su auténtica miseria pide a gritos la verdad liberadora, busca la comunicación en el verdadero amor.

Todo este volumen ha explorado los diferentes caminos para llegar a la verdad liberadora y para vivirla en plenitud. Hemos visto los diferentes senderos de acceso a la verdad: la belleza, el arte, la fiesta y el juego, el sentido del humor, el arte de comunicar la verdad y la gracia de la participación más elevada de la verdad por la fe y por la esperanza activa en el amor. Con todo, nuestra investigación no sería completa si no considerásemos la sexualidad humana y su manifestación más importante como camino hacia una verdad más plena, como vía para el conocimiento mutuo en el amor que conduce a los participantes en ese diálogo amoroso a la plenitud de la verdad, a la comunión que refleja el amor del Dios trino [1].

A) La sexualidad humana como lenguaje

Nada sería tan absurdo y desatinado como hablar de la sexualidad comenzando a presentar una serie de normas y de prohibiciones. Las normas no ayudan a nadie que, previamente, no hayan entendido la significación de ellas. Por consiguiente, también aquí comenzaremos, como lo hemos hecho en otros temas, buscando el

sentido. Este sentido se articula en normas beneficiosas y en prohibiciones protectoras.

La comprensión que alcancemos de la sexualidad humana dependerá en gran medida de cómo consideremos el cuerpo humano y de la relación que le atribuyamos en el conjunto de la comunicación humana. Como don del Creador, renovado por el Redentor, la sexualidad es un mensaje que Dios nos habla en el amor. Es, al mismo tiempo, una parte esencial de la totalidad del lenguaje humano y de su verdad [2].

1. *Lenguaje corporeizado: espíritu y cuerpo*

La persona humana es un espíritu corporeizado y un cuerpo espiritualizado. Cada uno de nosotros es una palabra hablada por Dios en un amor único, una palabra que ha tomado sangre y carne. Y Dios nos llama a transformar todo nuestro ser carnal para glorificación de su nombre: «Honrad a Dios en vuestro cuerpo» (1Cor 6,20).

Nuestro cuerpo habla un lenguaje, una comunicación de sentido y de propósito. De manera especial en la dimensión sexual, pide el establecimiento de relaciones con el otro, llama al otro, habla al otro o a la otra. Nuestros rostros hablan, manifiestan gozo, afecto, aceptación o rechazo, apertura o huida. Nuestros brazos pueden extenderse para suplicar o para abrazar. Nuestra mano puede reposar en la mano de otro; podemos estrechar las manos de otras personas y convertir este gesto en signo de alianza. Hablamos con el tono de nuestra voz tanto como con las palabras compuestas por los sonidos que emitimos. Efectivamente, el tono hace la música.

Aunque el lenguaje humano alcanza todas sus dimensiones en la *polis,* en toda nuestra cultura, en la sociedad y en la política, sus *locus* original es la familia; su centro es la palabra total de amor hablando entre esposo y esposa y entre padres e hijos. «El niño comprende la significación y profundidad del amor por medio de las acciones de la madre y de otras personas; no por medio de las palabras» [3]. Si los niños han aprendido el lenguaje del amor, si han visto cómo se aman el padre y la madre en todas las dimensiones de su vida, si han tenido la suerte y oportunidad de participar en la abundancia del amor y de las palabras de sus padres, también ellos transmitirán a sus propios hijos el amor que vivieron en sus

padres. Su situación es de privilegio si han sido llamados a la vida por la única y más encarnada palabra por la que sus padres se han expresado mutuamente la donación total. «Este concepto del cuerpo como agente por el que el amor se renueva constantemente y es llevado a una comprensión cada vez más profunda es una de las mayores aportaciones del cristianismo a las relaciones humanas» [4].

Cuando los esposos, en su unión carnal, pronuncian y profundizan el sí irrevocable de la alianza, hablan una palabra que alcanza, de alguna manera, la vida del Dios trino. «Al comienzo estaba el sí, y el sí estaba con el amor y el sí era amor» [5]. En la mutua entrega recíproca, totalmente libre, de los esposos en irrevocable fidelidad, la sexualidad señala la Palabra encarnada que es la corporeización de la alianza y en la que jamás «existió una mezcla de sí y de no. En él no hubo más que sí. Pues todas las promesas hechas por Dios han tenido su sí en él» (2Cor 1,19-20).

Cuando el lenguaje del cuerpo se convierte en lenguaje de amor participa en el misterio de la palabra del Padre que respira amor.

Cuando el silencio y la Palabra que nace de él pronuncian el estar con el otro y para el otro, los esposos participan de la creación de un mundo que es un eco de la palabra de Dios que nos llama y está con nosotros [6].

La sexualidad humana es una modalidad fundamental de cómo nos relacionamos con otras personas, con nosotros mismos y con Dios. Por consiguiente, es una modalidad que alcanza su verdad plena únicamente mediante su integración en la verdad total de nuestra vida. Esto es particularmente cierto hablando del «lenguaje» sexual del esposo y de la esposa [7]. Su verdad liberadora depende de la genuinidad y veracidad de nuestras expresiones, de lo abiertos que estemos al don del otro o de la otra en su apertura; dependerá de lo atentos que estemos al mensaje que transmitimos y recibimos. «Lo maravilloso de la sexualidad consiste en la capacidad del cuerpo de la persona enamorada para expresar este amor auténtico en un beso, en un movimiento de la mano... de forma que el cuerpo habla por sí mismo, se convierte en la palabra de amor» [8].

En Freud y en Marcuse el *eros* ocupa el lugar del *logos;* en consecuencia, el *eros* pierde gran parte de su significación. Queda desposeído de su verdad liberadora. *Eros* y *logos* no se excluyen mutuamente. En una humanidad verdadera, se pertenecen mutua y esencialmente. El *eros* está corporeizado en el *logos* y el *logos*

está corporeizado y toma vigor por medio de él [9]. El *eros* y el *logos* redimidos participan del *agape*.

«Dios creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó» (Gén 1,27). La significación y finalidad de la sexualidad humana se ponen de manifiesto en el cuerpo humano. El arte de la persona consiste en intuir el mensaje y significación de esta imagen. Mientras no descubramos la unidad de la persona humana y no comprendamos que el cuerpo humano es comunicación, no captaremos con claridad la realidad corporal nuestra, incluida su sexualidad, como imagen que habla de Dios [10].

La sexualidad manifiesta su verdadera finalidad de forma auténticamente humana sólo a los que buscan primero su significación. Ésta es comunicación en amor verdadero. Esta misma concepción manifiesta el concilio Vaticano II cuando habla de la dignidad del amor conyugal y de su expresión corporal. «Este amor, por ser eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona y, por tanto, es capaz de enriquecer con una dignidad especial las expresiones del cuerpo y del espíritu y de ennoblecerlas como elementos y señales específicas de la amistad conyugal» [11].

El cuerpo humano, incluida su dimensión sexual, no es sólo la imagen del universo con sus diversas componentes. Es, más bien, el punto focal de transformación, de sentido, en la dimensión de adoración [12].

El lenguaje humano alcanza su cumbre cuando una persona habla claramente a otra en una expresión de alianza de amor. La sexualidad humana, en la medida en que es humana, busca la palabra adecuada a su significación. Alcanza su plena verdad cuando nos comunicamos mutuamente con toda nuestra realidad de manera que expresamos nuestra pertenencia mutua o, al menos, nuestro ser el uno para el otro. Únicamente una persona integrada puede situar plenamente la sexualidad en la dimensión de comunicación de la verdad y plena del amor. Integrarla en esta dimensión es una parte de la redención continuada.

Tanto el espiritualismo como el sensualismo han jugado una mala pasada a la sexualidad. Ambos le han privado de su dimensión de comunicación. El espiritualismo considera la sexualidad como humillante y, en consecuencia, el acto conyugal requiere una justificación que debe venirle por la intención directa de la procreación. De esta manera, la expresión sexual más alta es reducida a una operación animal. «Con ello, el fecundador monta y desmonta a la hembra lo más rápidamente posible. Éste es el precio final pagado por identificar la naturaleza con la biología y el sexo con lo genital» [13]. «Presentar la sexualidad únicamente en términos de su función procreadora es reducirla a la sexualidad prehumana» [14].

Peor es aún el comportamiento del sensualismo que niega la significación de unión y de procreación a la sexualidad. Hablan del sexo abundantemente; no conocen barreras. «El problema más común actualmente no son los tabúes sociales sobre la actividad sexual o los sentimientos de culpabilidad sobre el sexo en sí mismo; lo realmente preocupante es que el sexo es, para muchas personas, una experiencia vacía, mecánica y sin finalidad distinta de la satisfacción del egoísmo personal» [15].

Es cierto que algunas expresiones de sexualidad pueden ser falaces y degradantes, pero esto no es motivo para degradar la sexualidad misma; no tendríamos más razón para difamarla que para actuar de esta manera con el lenguaje. Ciertamente que no difamamos el lenguaje aunque frecuentemente no alcanza su plena significación y es engañoso muchas veces.

«Adán conoció a Eva» (Gén 4,1). El Antiguo Testamento habla del acto conyugal en términos de «conocimiento» *(jadac)*. Cuando el hombre y la mujer se aman verdaderamente el uno al otro, pronuncian una palabra de amor valiosísima, que demanda eternidad y abre nuevos horizontes para conocer al Dios del amor y de la fidelidad. Pero sea cual fuere la calidad del acto conyugal, veraz o engañoso, manifestación de las profundidades o de la superficialidad del corazón y de la mente, es una forma de «conocer» a la otra parte. En todo caso se dará el conocimiento de la verdad de amor o se desenmascararán mutuamente por la conducta que contradice la auténtica significación de la sexualidad. «Incluso en el coito más insensible hay un elemento de honestidad en el que se rompe la máscara y se revela el verdadero yo al otro» [16].

2. *Varón y hembra los creó*

La sexualidad es un concepto relacional; apunta, de manera particular, a la bipolaridad entre hombre y mujer [17]. En el empleo del lenguaje intento seguir el consejo de Baily: «Al menos el erudito debería procurar, en la medida de lo posible, restringir el empleo no cualificado de "sexo" y "sexual" relacionándolo estric-

tamente con el ser del hombre y no con sus funciones biológicas o de comportamiento» [18]. Holmes da otra buena sugerencia: escribir «Hombre», con mayúscula, cuando significa hombre y mujer sin distinción de sexos, y escribir «hombre», con minúscula, cuando se refiere al varón [19].

La palabra de Dios es solemne: «Y creó Dios al Hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó» (Gén 1,27). No es mi intención apuntar que este texto alude únicamente a la sexualidad. Habla también de la imagen de Dios en la vocación del varón y de la mujer a ser procreadores en el ordenamiento del mundo que nos rodea. Pero no podemos excluir la sexualidad del concepto «imagen de Dios» [20]. «Los hombres son, simplemente, varones y hembras. Todo lo que ellos sean es sólo sobre la base de esta diferenciación y relación. Ésta es la dignidad particular adscrita a la relación sexual» [21].

La narración yahvista de la creación insiste, yendo mucho más allá del espíritu de la época e incluso en contra de él, en la dignidad igual del hombre y de la mujer. Dios dio a Eva a Adán (hombre) no sólo como una compañera que le ayudara, sino, más bien, como contrapartida, como compañera con las mismas prerrogativas. «Dijo luego Yahvéh Dios: "No es bueno que el hombre esté solo. Voy a hacerle una ayuda adecuada"» (Gén 2,18). Adán (hombre) se alegra de la igualdad de la mujer: «Ésta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada varona *(ishshah)* porque de varón *(ish)* ha sido tomada. Por esto deja el hombre a su padre y a su madre y se hacen una sola carne» (Gén 2, 23-24).

«Hombre» significa sencillamente hombre y mujer, varón y hembra: «El día en que Dios creó al hombre, lo hizo semejante a Dios. Los creó varón y hembra y el día que los creó los bendijo y los llamó hombre.» «La humanidad no es ni un club de hombres ni un club de mujeres» [22].

No podemos hablar de la persona humana sin prestar atención adecuada a la bipolaridad y reciprocidad entre el hombre y la mujer en la totalidad de la creación y de la redención. La reciprocidad es fundamental y presupone, por necesidad, igualdad en la diversidad relacional [23]. Únicamente en su reciprocidad mutua podrán encontrarse y comunicarse mutuamente la verdad más plena. Siempre que se niegue la dignidad igual en esta relación se pondrá en peligro la verdad. La dignidad igual del hombre y de la mujer, traducida al respecto igual que merecer la dignidad similar del niño, puede ser entendida como una imagen y semejanza de la

Santísima Trinidad. «La visión cristiana derivada de la creencia en la Trinidad proclama que la personalidad está constituida por relaciones amorosas. A mi modo de entender, esto es la lectura más profunda de la estructura hombre-mujer de la humanidad» [24].

Siempre que se niegue una dignidad igual a la mujer, la persona deja de ser una imagen adecuada de Dios. La historia de la caída señala la posición central del varón como signo principal de un mundo y de una relación desordenados por el pecado. Dios dice a la mujer: «Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará» (Gén 3,16).

La frustración causada a la mujer por un marido dominante perpetuará el desorden en el centro del corazón y de la mente de los hijos. «El sexo es el manantial principal que se esconde detrás del amor materno. Por consiguiente, cuando una madre es feliz y se encuentra plenamente realizada como esposa y madre, el amor que siente por sus hijos es desprendido y se somete a las necesidades del niño. En cambio, cuando sus relaciones, especialmente con su marido, son desgraciadas, ella encuentra, consciente o inconscientemente, su satisfacción emocional por medio de sus hijos, ya sea rechazándolos o amándolos de manera posesiva o destructiva» [25].

Muchas de las lenguas modernas, particularmente la lengua inglesa, está profundamente marcada por el sexismo: están centradas en el varón. Existe una interdependencia entre lenguaje y diálogo sexual. Si una de las partes no se encuentra bien, este hecho repercutirá en la otra.

Max Scheler suscitó ya la cuestión de si nuestras lenguas occidentales no revelan «la victoria que el espíritu machista ha obtenido sobre la espiritualidad de la mujer» [26]. El mencionado autor es plenamente consciente de que este hecho pone trabas al crecimiento de la sabiduría en favor de un crecimiento desequilibrado de la tecnocracia. Con todo, la consecuencia más dolorosa es la tremenda realidad de que este tipo de lenguaje distorsiona la imagen de Dios; que tal desquiciamiento repercute negativamente en las relaciones sexuales.

Esta desorientación cultural ha tenido su influencia y reflejo en la teología. Tomás de Aquino, por ejemplo, escribe: «En la generación de la Palabra divina no existe relación con la maternidad, únicamente con la paternidad [27]. Sin duda que las relaciones divinas se inscriben más allá de la sexualidad *(relationes subsistentes)*, pero en el lenguaje humano deberían estar reflejadas en la reciprocidad

madre-padre, hombre y mujer. El papa Juan Pablo I nos ha dejado este mensaje: hablando de la ternura y compasión divinas, dijo que en Dios hay más de la ternura materna que de una determinada imagen de padre.

El sexismo machista moderno sobrepasa los prejuicios de los teólogos de épocas pasadas. En el Informe Kinsey sobre el varón humano se presenta la virilidad en una perspectiva del que busca un «desfogue sexual»; la mujer es apreciada únicamente en la medida en la que responde a este deseo de «desfogue». Esto lleva a Kinsey a ignorar también la diferencia existente entre la sexualidad humana y la animal. «Los elementos implicados en los contactos sexuales entre humanos y animales de otras especies no difieren en modo alguno básicamente de los implicados en respuestas eróticas a situaciones humanas»[28]. El protagonismo del macho se revela aquí particularmente en la tendencia a reducir la sexualidad al plano animal y, de manera especial a aquellas especies de animal en las que el macho subyuga al animal hembra.

La superioridad masculina afirmada por determinadas filosofías y por algunas corrientes teológicas recibió apoyo, cuando no fue directa consecuencia, de erróneas ideas biológicas de determinadas épocas y de una visión biológica de la sexualidad. Hasta 1827 se desconoció por completo la existencia y función del óvulo. El elemento masculino fue considerado como el procreador y la hembra únicamente como elemento receptor.

Actualmente sabemos que en cada eyaculación existen aproximadamente trescientos millones de espermatozoides. De todos ellos, solamente uno llega a encontrarse con el óvulo, que es una unidad mucho más desarrollada biológicamente. Durante los primeros catorce días, todo el proceso vital está dirigido por el RNA (ácido ribonucleico, el mensajero activo de DNA) que se ha desarrollado únicamente en el óvulo anteriormente a la ovulación. Hasta catorce días después de la fecundación no comienza a operar el nuevo DNA y su RNA[29]. El cromosoma del sexo femenino está compuesto por dos cromosomas X, mientras que el macho contiene un gonosoma X y otro Y. El gonosoma X contiene una información mucho más rica que el Y.

Toda esta información biológica sorprenderá únicamente a los que piensan que la relación sexual macho-hembra se basa, principalmente, en la biología. Las personas que opinan de esta manera están en la necesidad de abandonar su planteamiento biológico o de cambiar radicalmente su concepción acerca de los "roles" del

macho y de la hembra. En mi opinión, las nuevas informaciones no nos autorizan a atribuir al hombre un papel inferior al de la mujer. Son iguales en su diversidad y reciprocidad.

En la medida en que se reconozca la igualdad de ambos protagonistas, la diversidad del hombre y de la mujer enriquecerá todas las relaciones humanas y no únicamente su modalidad sexual. Pero el cenit de este enriquecimiento, en el que participarán los hijos, se encuentra en el hacerse una carne, en la *henosis* entre el hombre y la mujer (Gén 2,18; Mc 10,7; Mt 19,5). La riqueza de las dos personas se sumará para formar una unidad. La presencia o ausencia, la aceptación plena de la negativa o rechazo de la otra parte determinará el curso de la totalidad del proceso de la vida. La integridad e integración de cada uno de los que componen la pareja y la calidad de esta *henosis* se condicionan recíprocamente[30].

La unidad y estabilidad — y de manera especial la integración — dependen de la calidad del diálogo sexual que incluye, indudablemente, la totalidad de la vida, no sólo el acto conyugal. El hombre y la mujer, precisamente porque son hombre y mujer, vienen a este diálogo de dos mundos de experiencia distintos. Se comprenderán plenamente y vivirán la verdad juntos en la medida en que ambos hablen el mismo lenguaje de amor en apertura total al otro cónyuge. Esto exige el gran arte de colocarse en el lugar del otro, haber integrado sus sentimientos más interiores y, a partir de ahí, entender mejor su propia identidad personal.

Este enriquecimiento mutuo habrá sido hecho posible por la creciente integración de *animus* y *anima* en el hombre y de *anima* y *animus* en la mujer. La persona humana se hace más ella misma integrando en su propia experiencia de vida las cualidades de sentimiento y de expresión del compañero o compañera. La comunicación honesta y respetuosa entre el hombre y la mujer es factor positivo para lograr la integración, el estar en la verdad que «como sensualidad y ternura gradualmente aprendida y expresada — aprendizaje y expresión que influyen en ambos — debería alcanzar una mayor armonía en la comunicación verdaderamente íntima de cada uno de los cónyuges con el otro. Ésta es la significación de la castidad»[31].

En este encuentro honesto entre los sexos, dos mentes, dos espíritus corporeizados se encuentran en un conocimiento creciente de cada uno de ellos y del otro consorte y en una misma manera de ver la vida. Con todo, debemos señalar, una vez más, que este

proceso de adquisición y de compartir conocimiento vital e integración depende de la aceptación de la diversidad y del reconocimiento pleno de la igualdad[32].

No debería minimizarse la base biológica de esta diversidad enriquecedora en reciprocidad, pero debemos ser plenamente conscientes de que estamos hablando de biología humana. «La evidencia sugiere con fuerza que en principio el varón y la hembra están "estructurados" de manera diferente. Los factores sociales operan, pues, sobre organismos ya perfectamente diferenciados, predispuestos a la masculinidad y a la femineidad»[33]. Con todo, parece que el condicionamiento cultural total ejerce gran influencia en la modalidad de los roles sexuales.

3. *Encarnación cultural de la sexualidad*

El hombre es un ser cultural también en su sexualidad[34]. Tiene una historia, es una historia y configura una historia. La tradición le llega en la cultura de su tiempo. Él es una parte de esta historia y se hace consciente de ella, agradecido y crítico al mismo tiempo, y hace su historia como ser social en responsabilidad personal y colectiva.

La sociología del matrimonio y de la familia, y la sociología de la sexualidad en general, estudia las ideas y expresiones de la sexualidad en interdependencia de las estructuras económicas, culturales, sociales y políticas de la vida y de la visión del mundo prevalente en una época determinada. Nos hemos referido ya a la interdependencia de los roles del hombre y de la mujer y a su total autointerpretación. Cada uno nace en una corriente de tradición y de interdependencia. Simone de Beauvoir insiste, con agudeza típica, en que «nadie nace mujer»[35]. Indudablemente, nace hembra, pero entonces, para convertirse plenamente en mujer, tiene la tarea de vivir su feminidad. Y no podrá hacer esto sin tener en cuenta los modelos e imágenes que le ofrece la civilización concreta. Se trata, realmente, de saber en qué medida es ella un producto pasivo y en qué medida entra en diálogo creador con los modelos recibidos.

A la teología moral se le presenta una tarea urgente, la de hacer a todas las personas, pero de manera especial las que están encargadas de la enseñanza y de la educación, plenamente conscientes de las dimensiones sociales de la sexualidad humana y, en consecuencia, de la ética sexual.

Apoyándose en Ef 5,16 y en Col 4,5, el concilio Vaticano II nos advierte que daremos testimonio convincente y prestaremos una contribución positiva únicamente si aprendemos a discernir. «Rescatando el tiempo presente y distinguiendo lo eterno de lo pasajero, promuevan con diligencia los bienes del matrimonio y de la familia, así con el testimonio de la propia vida como con la acción concorde con los hombres de buena voluntad»[36]. El concilio dice con mucha claridad que, a tal fin, los teólogos deberán aprovechar la contribución de las ciencias del comportamiento[37].

Con el fin de cumplir con nuestra tarea de educadores y consejeros, deberemos ser conscientes no sólo de cómo las actitudes, las convenciones y códigos de la sociedad moldean el infantilismo sexual e influyen en la conducta sexual del hombre y de la mujer. Debemos estudiar, además, toda la tradición de la ética sexual en los diversos contextos culturales. Solamente entonces podremos entender plenamente la sexualidad como una realidad encarnada y promover un espíritu crítico que se enfrente a las actitudes sexuales dañinas en las culturas concretas.

El legalismo y el empleo simplista de las formulaciones pasadas de la doctrina priva al moralista de la oportunidad de ejercer un impacto beneficioso para lograr la encarnación genuina de la ética sexual. Es innegable, por ejemplo, que, debido a un largo período de tradición —incluso de tradición cristiana— la situación cultural y la concepción del mundo no permitió que el amor ocupara el puesto adecuado en la comprensión de las actitudes sexuales[38].

Los estudiosos de la Biblia han llamado la atención de los moralistas sobre la necesidad de una hermenéutica cuidadosa cuando empleen la Biblia para entender la significación de la sexualidad y más aún para comprender las normas sexuales[39]. Incluso dentro de la Biblia hay evidencias de un cierto pluralismo correspondiente a los diversos puntos de vista culturales de los diversos textos. No podemos esperar, por ejemplo, que las cartas de san Pablo —escritas en una cultura patriarcal— nos presenten la norma precisa de conducta en una época en que prevalece el modelo de igualdad en la familia. La Biblia misma puso en movimiento una transformación dinámica que permite y exige nuevos modelos, y frecuentemente más exigentes, de ética sexual.

No sólo el evangelio debe ser proclamado a todas las naciones en sus propias lenguas; también la ética sexual debe ser predicada

en la diversidad de lenguas. Los cristianos observarán las normas del lenguaje sexual de las culturas dadas, pero no tienen por qué actuar como prisioneros de ellas. Cuanto más atentos se muestren a la encarnación creativa de las normas sexuales, tanto más hablarán un lenguaje sexual verdaderamente cristiano y plenamente humano [40]. «La sexualidad no es una *lengua muerta* como el latín y griego clásico, ni expresa cosas que *existieron* o "ideas generales" que, en cuanto tales, nunca existieron. El lenguaje sexual es siempre joven con cada nuevo ser humano y está lleno de la esperanza que caracteriza la juventud. Enraizado en nuestra propia tradición corporal y espiritual, inspirado por visiones eternas, está hecho para cantar siempre nuevas modulaciones del amor. Adquiriendo más sabiduría por medio de los fracasos y de los éxitos, formado a través de los placeres creativos y de los inoperantes, cada uno de nosotros elabora, con mayor o menor precisión, el lenguaje con el que escribirá un poema sexual único, el de nuestro propio e íntimo yo a la búsqueda de los otros yoes» [41].

4. *La moral del proceso de aprendizaje*

Para valorar el comportamiento sexual, debemos considerar el proceso evolutivo. Así como un sastre no puede hacer una prenda de vestir en abstracto —es decir, sin saber si es para un niño, para un joven o para una persona adulta, hombre o mujer, alto o bajo— de igual manera, nosotros tampoco podremos valorar la ética sexual abstrayendo del proceso del desarrollo. Tal como veremos en seguida, no podemos, por ejemplo, afirmar como norma que la masturbación es siempre pecado mortal y considerar solamente después las diferencias entre la masturbación infantil, la masturbación del adolescente y la de otras personas. Es preciso que consideremos aquí la aportación de la psicología evolutiva y la dinámica del proceso de aprendizaje social [42].

Todos somos plenamente conscientes de que el aprendizaje de la lengua, incluido el niño que aprende la lengua de su madre, encierra necesariamente el derecho a cometer equivocaciones. Si dramatizamos los errores gramaticales del que aprende o ridiculizamos la mala pronunciación del niño estamos haciendo que se inhiba el proceso de aprendizaje. En el desarrollo sexual pasa algo semejante. El lenguaje sexual deberá ser aprendido gradualmente; dramatizar las imperfecciones o errores de la infancia y de la adolescencia conduce a la alienación de la sexualidad.

La palabra «castidad» adquirió mala reputación debido a las representaciones de espiritualismo que combinaron un planteamiento abstracto y estático de tono imperativo con una visión de la realidad asexual, antisexual o, al menos, desexualizada.

El proceso para llegar a una interpretación recta y a la expresión atinada de la moral sexual de nuestro ser exige una «integración cuerpo-espíritu y que la identidad sexual sea comprendida gradualmente a través de un prolongado diálogo hombre-mujer» [43]. La persona jamás llega a la plena realización de su castidad. No se trata únicamente de un proceso de crecimiento y de lucha, sino también de una abertura a nuevos horizontes y de un nuevo reajuste en cada una de las fases de la vida [44].

La relación del cuerpo propio con el de los demás es muy diferente en el niño, en el adolescente y en la persona adulta. Al principio, el niño lo ve todo como una extensión o prolongación de su propio cuerpo y pone en marcha un proceso de experimentación, de aprendizaje con su propio cuerpo, en relación egocéntrica respecto a los otros. Más tarde, en el llamado período de latencia emerge gradualmente la capacidad de sentir afecto y de amar, de ganar distancia respecto de los otros, de reconocer su calidad de ser otro más plenamente. La primera fase autoerótica conduce gradualmente a una creciente socialización. «La sexualidad se hace madura cuando se convierte en tarea de dos y no de uno; cuando se hace social» [45].

El proceso de aprendizaje de la integración sexual va paralelo al desarrollo general de la persona y a su integración. Es una obra de razón, de amor, de libertad, de arte y de cultura de todas las personas implicadas [46].

En la declaración sobre la educación cristiana, el concilio Vaticano II, refiriéndose a los «avances en psicología», insiste en que a los jóvenes «hay que iniciarlos, conforme avanza su edad, en una positiva y prudente educación sexual» [47]. Y la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual urge que se dé esta educación sexual en la propia familia del joven, partiendo de la dignidad y de la expresión del amor conyugal [48]. La educación sexual debe formar parte de la totalidad del proceso educativo y debe estar integrada perfectamente en él.

Pienso que la doctrina tradicional sobre la parvedad de materia en el terreno de la sexualidad debería ser reformulada por completo a la luz del desarrollo individual y de la dinámica social [49].

B) El amor es la respuesta

La teología moral cristiana sería completamente infiel a la visión global de la revelación si, al tratar la ética sexual, se definieran los objetivos, fines y normas sin tener en cuenta para nada el amor. Ésta es una gran prueba para poner de manifiesto si creemos plenamente en la gran verdad de que Dios es amor y de que el hombre ha sido creado a su imagen. El amor de Dios y del prójimo ilumina el campo de la sexualidad. Pero la sexualidad, a su vez, abre senderos para una mejor comprensión de lo que es el amor [50].

1. *La significación auténtica del amor*

La sexualidad está integrada y alcanza la calidad de libertad creadora y de fidelidad cuando encuentra su sentido y objetivo en el amor humano y divino. La realidad biológica es únicamente la materia mientras que el amor es la forma *(causa formalis)* [51].

La realidad biológica humana no es indiferente al amor. Encuentra su consumación, su verdad, en el amor. El amor no sólo es importante para la persona sexual; es importante en cualquiera de los estados de vida en los que la persona pueda encontrarse. La relación carnal matrimonial es importante, pero no podemos decir que sea esencial en sentido estricto. El amor exige expresiones que sean adecuadas plenamente y posibles y verdaderas en una situación concreta. El amor conyugal no suprime ninguno de los valores naturales, sino que los purifica y los integra [52].

De acuerdo con los planes del Creador, las energías sexuales deben ser formadas, potenciadas y elevadas no sólo por el *eros,* sino también por la *philia* (amistad) y por el *agape,* el amor que viene de Dios como don y capacita a la persona para concebirse a sí misma como don y para actualizar esta visión en entrega desinteresada de sí misma [53].

El poder del pecado del mundo amenaza esta integración y la hará imposible a no ser que la persona haya tomado una opción fundamental clara y libre por la integridad e integración en el amor divino y humano. La opción fundamental abre a la persona y sus relaciones personales al poder de la gracia divina, de manera que la integración querida por el Creador y Redentor resulte como

si fuera natural. La desintegración no es natural, va contra la naturaleza. Integrar todas las energías personales en la verdad del amor es una gracia inapreciable y un arte muy noble [54].

Decir que el sexo y el *eros* están necesitados de redención significa que necesitan ser asumidos por aquel amor que tiene el carácter de don, y es vivido en agradecimiento y aprecio mutuo. Nada hace a la persona más feliz ni más libre que este amor integrado aunque exija sacrificar todo lo que se oponga a esta integración.

La psicología humanista subraya fuertemente y con claridad que la verdadera humanidad del sexo requiere esta visión de integración. El amor es un fenómeno tan primario como el sexo. Normalmente, el sexo es un modo de expresar el amor. Se justifica y santifica el sexo únicamente en cuanto es vehículo del amor. En consecuencia, el amor no puede ser entendido como un efecto secundario del sexo; por el contrario, el sexo debe ser considerado como camino de expresión de la experiencia de aquella unidad que llamamos amor [55].

En la cultura occidental moderna no está bien hablar del amor como de un objetivo entre tantos otros. Para el hombre técnico de nuestros días, «fin» y «objetivo» no tienen la misma significación que «finis» para la teología medieval. Para ésta significaba dinamismo innato, significación innata. El matrimonio no es ni una relación contractual para tratar de obtener unos objetivos ni una comunión para lograr unas metas *(Zweckgemeinschaft);* es una alianza de amor [56].

En todos los estados de la vida, la sexualidad sana depende de la fuerza del amor. Con todo, el matrimonio ha sido constituido, por encima de todo, como comunidad de amor en entrega recíproca que, por su naturaleza específica, es portadora de fecundidad. Los cristianos conciben esta fecundidad como participación en el amor creador de Dios. La fecundidad genuinamente humana es la superabundancia de amor. El concilio Vaticano II no habló del amor conyugal como «meta primera» o como «objetivo primario». Tampoco habló de la procreación y de la educación como «objetivo secundario». Me parece que la formulación del concilio Vaticano II sugiere de alguna manera el amor conyugal como la forma más excelsa y como significación innata, como la gracia más elevada y la respuesta de los esposos, que les permite ver la paternidad como el fruto supremo y como la vocación más noble, pero vocación que nace del amor y para el amor.

Para los cristianos que han encontrado el centro y cenit de vida en el banquete eucarístico, es «normal» integrar todos sus ideales, sus implicaciones, sus compromisos, en la gran fiesta del amor. Para las personas casadas que consideran su unión como participación en la alianza salvadora entre Cristo y la Iglesia, su matrimonio es una fiesta de amor del que todas las demás cosas reciben su significación.

El concilio Vaticano II dice del amor de los esposos: «Este amor, por ser eminentemente humano, ya que va de persona a persona con el afecto de la voluntad, abarca el bien de toda la persona y, por tanto, es capaz de enriquecer con una dignidad especial todas las expresiones del cuerpo y del espíritu, y de ennoblecerlas con elementos y señales específicas de la amistad conyugal. El Señor se ha dignado sanar este amor, perfeccionarlo y elevarlo con el don especial de la gracia y de la caridad. Tal amor, asociando a la vez lo humano y lo divino, lleva a los esposos a una entrega libre y mutua de sí mismos, comprobada por sentimientos y actos de ternura, e impregna toda su vida; más aún, por su misma generosa actividad crece y se perfecciona. Supera, por tanto, con mucho la inclinación puramente erótica que, cultivada con egoísmo, se desvanece rápida y lamentablemente» [57].

La fidelidad y libertad creativas, el gozo y la sanación son el fruto de la verdad del amor.

La teología moral tradicional habló mucho acerca del matrimonio como «remedio contra la concupiscencia». Esto significa sanación de la desazón de los deseos sexuales que amenazan con la desintegración. Todo esto tiene sentido únicamente cuando vemos claramente que la gracia produce la curación por medio de la genuinidad del amor integrado.

La indisolubilidad del matrimonio y todas las cualidades de una sexualidad ordenada solamente pueden ser entendidas como cualidades y frutos del amor verdadero. Como hemos visto, la especificidad del amor conyugal implica que todas las energías del sexo y del *eros* son asumidas en la amistad sellada por el amor redentor. Los esposos no pueden permitir que se desmanden las energías del *eros* ni que se degraden los poderes de la sexualidad.

Si las personas casadas conocieran todas las verdades pero no tuvieran amor no serían nada. Si no poseen amor conyugal no son nada. Tal vez entreguen todas las cosas que poseen e incluso permitan que sus cuerpos sean quemados, pero si no tienen amor no son nada. El amor es fiel, es gozoso. El amor es paciente y tiene el poder del perdón curativo. El amor es afable y tierno, no es envidioso. El amor no se engríe jamás, sino que reconoce agradecidamente los bienes de los demás. El amor no es desaprensivo ni rudo; condena a muerte el egoísmo y, en consecuencia, no se ofende con facilidad. El amor no guarda rencor, sino que tiene un recuerdo saludable de todas las personas y de todos los bienes recibidos. El amor no se alegra de los pecados de otros. Se siente feliz por la verdad de que el amor, por su bondad, puede vencer el mal. No existe cosa alguna a la que el amor no pueda hacer frente. De manera especial en una solidaridad salvadora, no existe límite a su fe, fe de que toda la creación entera es fruto del amor y de que el amor alcanzará la victoria final. De ahí que su esperanza no tenga límite. Sabiendo que la redención mana de la muerte y resurrección de Cristo, tampoco existe límite para su perseverancia. El amor jamás tendrá fin (cf. 1Cor 13,1-8).

Bastaría con comparar este canto de amor, esta fiesta del amor conyugal redimido con el consumismo sexual que concibe a la otra persona como «desfogue» sexual. Al hacer la comparación entendemos lo que significa redención y la profundidad de la miseria del sexo privado de redención. El consumidor de sexo renuncia a su faz humana; considera a la otra parte no como persona, sino como medio. Al no considerar al otro en su calidad de ser único, él mismo pierde su propia identidad. Este tipo de sexualidad jamás liberará a nadie de la prisión de su autoidolatría. El consumidor del sexo es irrealista, no sabe la suprema verdad: el amor constituye el corazón de la realidad que nos ocupa.

2. *El amor y el crecimiento en el amor como criterio último para las normas de la ética sexual*

Hasta el presente hemos centrado nuestra atención en la significación basada en la verdadera naturaleza del amor redimido y redentor, y en la sexualidad, y en el *eros* integrado en este don celestial supremo. Esta visión nos permite ahora enfrentarnos con el problema de las normas.

Afirmamos como tesis que las normas dimanan de la significación del amor y de una comprensión realista de los campos de la vida [58]. Pero debemos añadir que quien no ama no sabe nada de la significación real de las normas que nacen de la significación del amor y lo protegen. Para entender la significación y el verda-

dero rostro del amor necesitamos una conversión al evangelio del amor.

No podemos negar que se proponen diversas normas por personas que hablan, todas ellas, del amor. Por consiguiente, deberemos preocuparnos, en primer lugar, de descubrir qué significa para un cristiano el amor verdaderamente integrado; qué sentido tiene para todos los seres verdaderamente humanos. Cuanto mayor sea el número de personas que crecen en este amor, tanto mejor comprenderán las exigencias de ese amor.

La fe cristiana tiene la valentía de proponer — como normas para el pensamiento, locución, aprendizaje y práctica del lenguaje sexual — las cualidades auténticas de la sexualidad integrada en el amor. Efectivamente, sabemos que la gracia de Dios nos llama y su amor nos guía a la conversión total, al amor redimido. Como cristianos sabemos que no hemos sido redimidos por las leyes ni por las normas. Pero «estar bajo la gracia» significa que permitimos que el Espíritu nos guía en la línea del amor verdadero.

De todo lo que estamos diciendo deriva una norma para los educadores y para los maestros de la moral sexual. Se espera de ellos que muestren todos los valores y todas las obligaciones de los diversos ámbitos de la vida, con sensibilidad y amor, a la luz del amor redimido; que pongan de manifiesto cómo cada parcela hace su contribución particular. Pero esos educadores y maestros deberán tener en cuenta que, así como el aprendizaje necesita tiempo, de igual manera la conversión permanente y el crecimiento hacia una integración cada vez más plena en el amor también necesitan tiempo. Deberán definir con toda claridad la meta y dirigir *las normas hacia esa meta; pero deberá permitirse que se pueda* dar un paso después de otro.

Las formas deficientes de sexualidad, e incluso las perversiones, no son pecaminosas en sí mismas. El pecado radica en la carencia de amor, en la negativa responsable al amor verdadero y a la búsqueda de él. Con todo, debemos ser plenamente conscientes de que la deficiencia y el desorden muy bien pueden radicar en el desamor de los otros y en la falta de responsabilidad de aquellos que podrían haber construido un entorno mejor y más provechoso [59]. La miseria de nuestro tiempo no está en el crecimiento y exaltación de la sexualidad; radica, por el contrario, en su decadencia, consecuencia de su alejamiento del amor verdadero.

Un acto sexual sin amor, aunque la finalidad pueda ser concebir o engendrar un hijo, no da en el blanco, es pecaminoso. Y las

personas deberían saber que su encuentro sexual no expresará amor si éste no es activo en todos los campos de sus vidas.

La pérdida de muchas de las funciones que anteriormente tenía y realizaba la familia, las muchas horas gastadas en condiciones de trabajo frecuentemente frías e impersonales y «el agotamiento que producen las duras necesidades físicas y económicas que dominan el matrimonio han incapacitado a nuestra generación para decidir más firmemente que el matrimonio es la primera entre las relaciones humanas y que está al servicio del amor» [60].

Todo esto exige que se preste mayor atención al diálogo entre los esposos. Su encuentro sexual no se convertirá fácilmente en amor si no están unidos por los mismos ideales y compromisos.

La unión sexual tiene su lugar apropiado únicamente en el matrimonio, al que entendemos — con el concilio Vaticano II — como «la íntima comunidad conyugal de vida y de amor establecida sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable» [61].

El sexo saludable es también juego y fiesta, pero la verdadera fuente de esta fiesta y de este juego es el amor fiel y éste es un compromiso firme del amor sellado por una alianza.

El *playboy* piensa que los otros, de manera especial las mujeres, son para él. Son los accesorios de su placer, los objetos con los que juega. Pero en la Biblia, el hombre se hace persona únicamente siendo *para* los demás [62]. Ser para los demás significa reconocer la historia de los demás; reconocer sus proyectos, sus sentimientos y, de manera especial, su conciencia. Solamente entonces se permite que el otro sea verdaderamente él o ella.

Buscar la propia satisfacción erótica enraizada en el egoísmo básico despersonaliza las relaciones sexuales, las hace insignificantes y, al mismo tiempo, dañosas para uno mismo y para el otro.

El amor encierra una responsabilidad y la responsabilidad exige un conocimiento de la vida. Es preciso conocer cómo afectan a otros las relaciones. Los jóvenes pecan contra el amor si no quieren aprender de la tradición, de las experiencias pasadas, si pretenden el «derecho» a experimentar. La experimentación en el campo de la sexualidad — especialmente cuando se experimenta con otros — dejando a un lado toda la historia tradicional, implica una grave irresponsabilidad.

La responsabilidad, compañera inseparable del amor, exige conocer y respetar una determinada cultura, pero también una actitud crítica frente a ella. No sólo la concepción nuestra personal

del amor, sino también las manifestaciones aceptadas del amor cambian de color a lo largo de los siglos y de unas culturas a otras. Todo esto es bueno y aceptable y debe ser respetado cualquier paso adecuado hacia el crecimiento en una cultura determinada. Las rupturas y los cambios repentinos que no tienen en cuenta las interdependencias y las normas del desarrollo genuino van en detrimento del amor aunque las intenciones de cambio sean buenas.

El concilio Vaticano II da prueba de aguda conciencia de esta dimensión. «Muchos contemporáneos nuestros exaltan también el amor auténtico entre marido y mujer, manifestado de varias maneras según las costumbres honestas de los pueblos y de las épocas» [63].

Los cristianos deberán mantener una postura de agradecimiento y de crítica frente a sus culturas específicas, pero su crítica jamás será destructiva. En este punto podemos señalar, una vez más, la conexión existente entre el lenguaje y las actitudes sexuales, por ejemplo, en la propensión sexista de nuestras lenguas occidentales. Si hacemos un empleo más creativo de nuestro lenguaje podemos promover la eliminación gradual de esta desviación. Así como reconocemos la responsabilidad de mejorar nuestro lenguaje creativamente, deberíamos reconocer igualmente una responsabilidad compartida para hacer nuestra cultura más favorable a la moral sexual ideal.

Una conciencia más plena de la relación existente entre moral sexual, matrimonio y familia y la totalidad de la cultura —las condiciones económicas, sociales y políticas— se convierte para el cristiano en llamamiento a compartir el esfuerzo de todas las personas de buena voluntad para mejorar la calidad del matrimonio y de la familia, así como de toda la moral sexual. El concilio Vaticano II comienza el capítulo sobre el matrimonio escrutando los signos de los tiempos y pone fin al capítulo haciendo un llamamiento a la conciencia de la responsabilidad en favor del matrimonio y para mejorar las condiciones de vida que le sean más favorables [64].

3. *¿Existe una ética sexual específicamente cristiana?*

La sexualidad, tal como ha sido concebida por el único Dios y creador, permite un pluralismo, pero exige también una unidad básica. El amor creador y redentor de Dios se hace presente a todas las personas de todas las épocas. Con todo, hay un don espe-

cial, específico, en el conocimiento de Cristo y en la comunidad de sus discípulos. No sólo sabemos que los hombres y las mujeres —en su reciprocidad y bipolaridad— han sido creados a imagen y semejanza de Dios; conocemos también al que es imagen perfecta del Dios invisible, a Jesucristo. Además, la Biblia y el testimonio de los santos y de los sabios de la tradición judeocristiana han contribuido de manera maravillosa a que podamos ver la vida sexual plenamente a la luz del amor redimido. No me atrevo a afirmar que los teólogos y los maestros cristianos hayan enseñado siempre una ética específicamente cristiana [65], pero existe algo específico en la corriente principal de la tradición cristiana que es fiel a la Biblia.

La encarnación de la Palabra de Dios, su glorificación del Padre en su cuerpo, la fe en la resurrección del cuerpo, la enseñanza de Cristo y de los apóstoles y las vidas de tantos padres y madres santos, todo ello dirige nuestra intuición a la especificidad de una moral sexual cristiana. Llegamos a una visión integrada, iluminada por la verdad de que Dios es amor y de que la dimensión sexual de los hombres y de las mujeres encontrará redención y plenitud a la luz de esta verdad.

Como cristianos creemos que la sexualidad, vivida y aceptada plenamente de acuerdo con el plan de Dios, es una parte de nuestro camino de salvación. Y los casados saben que su estado de vida es un signo eficaz, un sacramento de salvación. Creen que pueden amarse mutuamente de manera plenamente humana en Dios. «Únicamente en Dios puedo amar al otro como deseo amarle por él y solamente en Dios puedo amarme a mí mismo como desearía amarme. Si esto es así, estamos llamados a amar a Dios juntos, con la totalidad de nuestros corazones, por él mismo; en este agradecimiento nos hacemos uno como él lo desea para nuestro bien» [66].

Un mejor conocimiento del contexto cultural en el que vive la Iglesia peregrina puede ayudarnos a entender en alguna medida que algunos grandes pensadores como san Agustín dejaran en la oscuridad algunos de los aspectos de lo que es específicamente cristiano en la ética sexual.

Clemente de Alejandría, que tan denodadamente defendió la bondad del matrimonio y de la familia contra los gnósticos y maniqueos y que tan bellamente ensalzó la unidad espiritual de los esposos, «jamás reconcilia perfectamente su creencia en el matrimonio como un don del buen Dios creador con su convicción de que el acto sexual es un signo de imperfección» [67]. Esto no es

motivo para despreciar a estos gigantes de la tradición cristiana; al contrario, nos obliga a ser más conscientes del poder de seducción de las corrientes culturales erróneas que se hacen más fuertes que nosotros mismos a no ser que intentemos configurar el mundo que nos rodea de manera creativa y constructiva.

4. *Amor y placer*

A lo largo de toda la tradición hasta que se llega a los manuales de teología moral, y también en éstos, el problema del placer en el acto sexual ocupó mucho espacio en la ética sexual[68]. En la Biblia no existe el más leve indicio de que el placer, en cuanto tal, en una actuación sexual ordenada pudiera ser malo. En cambio, existen muchísimas llamadas de atención contra la búsqueda del placer en una vida sexual desordenada.

Los padres de la Iglesia tuvieron que hacer frente a un mundo extremadamente sensual, de manera especial en las grandes ciudades en las que ellos vivieron. Sintieron la necesidad de advertir contra la caza frenética del placer sexual sin prestar atención a su significación. Actualmente nos encontramos en una situación muy similar. Basta con leer el libro *The Sensuous Woman,* escrito por J (Nueva York 1971) para darnos cuenta de lo horrendo que puede ser un mundo cuando la búsqueda alocada y egoísta del placer es considerada como el valor supremo.

Sin embargo, la teología cristiana cumplirá con su papel profético y de denuncia de las desviaciones construyendo sobre el fundamento de la significación y en el reconocimiento pleno de todo lo que es bueno. Los maniqueos y los gnósticos construyen su visión del mundo y su condenación radical del placer sexual y de la sexualidad misma partiendo de la experiencia del desorden. Pero al actuar de esa manera fueron gravemente injustos con muchas personas buenas que vivían su matrimonio con amor y con gozo genuino.

El ascetismo es bueno cuando está al servicio del amor. Jamás alabaremos suficientemente la renuncia y el sacrificio ofrecido por el bien de un amor genuino. Pero la renuncia y el sacrificio resultan agrios cuando se sospecha de los dones de Dios y éstos se denigran. Un falso ascetismo combinado con una preocupación pastoral imprudente, dio como resultado en algunas ocasiones una sospecha flagrante e insana de toda forma de placer venéreo. En

la medida en que se vio como menos central y constructivo el papel del amor en la sexualidad, más prevaleció el temor del placer. Algunos moralistas hablaron del acto matrimonial casi exclusivamente como «obligación marital», olvidando el gozo del amor mientras advertían contra cualquier clase de placer. Y cuando hablaban del amor de los esposos presentaban casi el espíritu de un amor sin gozo.

Bajo el impacto del maniqueísmo, Gregorio de Nisa desarrolló la teoría de que la diferenciación sexual deriva de una «segunda creación» decidida por Dios a la vista de la impiedad. En este planteamiento, el ejercicio de la sexualidad es, esencialmente, consecuencia del pecado[69]. En sus escritos más tempranos, san Agustín siguió esta misma teoría y jamás pudo liberarse de una visión en la que el placer en la vida conyugal está totalmente contaminado por la concupiscencia. Para él, el mal de la concupiscencia y las nefastas consecuencias del placer sexual hacían vergonzoso el acto conyugal, excusable únicamente por la intención directa de la procreación. Incluso en tal circunstancia, amonestaba a los esposos para que no se complacieran en el placer, sino que lo deploraran. «Desead la unión física únicamente para engendrar hijos, puesto que ésta es la única manera como podéis tener hijos; pero condescended en ello con desagrado, ya que no es otra cosa que el castigo de Adán del que todos nosotros descendemos: por consiguiente, no nos gloriemos en nuestro castigo»[70]. Enseña que sería un gozo inenarrable del espíritu si los esposos pudieran tener hijos sin el placer de la cohabitación[71].

Hugo de San Victor explica un texto frecuentemente citado y atribuido a Gregorio Magno, según el cual, los esposos cometerían pecado venial si no consiguieran eliminar todo placer en el acto conyugal, diciendo que esto es únicamente verdad si ellos buscan un placer desordenado[72]. Ésta es la tradición sana y puede ser considerada como común en nuestros días. El concilio Vaticano II reconoce el acto conyugal como una fuente de gozo[73]. A juzgar por el contexto, es seguro que no se trata de un gozo puramente espiritual. Cuando los esposos celebran su amor delante de Dios en su unión corporal reafirman la alianza de amor. Dan y reciben juntos no sólo amor, sino también gozo en el espíritu y en el cuerpo.

El acto conyugal se convertiría en algo repugnante si uno de los esposos intentara rechazar su placer. Con tal comportamiento, mataría el gozo de estar juntos, de ser una carne. Cuanto más pro-

funda es la significación del verdadero amor en la entrega y donación mutua, tanto mayor será también el gozo y el placer. Santo Tomás de Aquino, rechazando con fuerza la teoría de Gregorio de Nisa, enseña no sólo que también en el paraíso el coito conyugal habría sido querido por Dios, sino que el placer habría sido mayor en estado de inocencia [74].

No es que alabemos todo tipo de placer sexual, pero sí queremos ensalzar el placer que está unido al gozo del amor genuino, el placer que alaba la bondad de la creación de Dios y el gozo en una manera redimida de vivir. Distinguimos entre el placer fastidioso del consumismo sexual y el gozo de los esposos que se aman, gozo que invade el cuerpo y el espíritu, con lo que el placer se convierte en símbolo real del gozo total. El placer alcanza su plenitud en la entrega mutua total, cuando la otra persona es honrada y amada [75].

Los grandes psicólogos humanistas han observado la íntima relación existente entre la significación y el gozo; igualmente han puesto de relieve la dignidad y enriquecimiento que dan al placer. Abraham Maslow escribe: «Ciertamente es bello poder decir que las mujeres y los hombres que se autorrealizan tienden, por lo general, no a buscar el sexo para su propia satisfacción o a sentirse satisfechos con él cuando viene... Estarían dispuestos a no tener contacto sexual alguno, si estuviera privado de afecto... En las personas que buscan su propia realización, el orgasmo es, simultáneamente, más y menos importante que en las personas ordinarias. Con frecuencia es una experiencia profunda y casi mística; con todo, la ausencia de sexualidad es tolerada más fácilmente por estas personas... No tienen necesidad de la sensualidad; simplemente gozan de ella cuando ocurre» [76].

Victor Frankl habla en el mismo sentido. Según él, la libido frustrada se convierte rápidamente en un vacío existencial que produce una inflación sexual. «La sexualidad verdaderamente humana es siempre más que el mero sexo, puesto que aquélla es una manifestación del amor. Si este amor está ausente no existe realmente el placer sexual... Aunque no tuviésemos otras razones, insistiríamos, por el interés del placer más elevado posible, en la enorme importancia que encierra la encarnación de todas las posibilidades plenamente humanas innatas en la sexualidad, en concreto, la capacidad para amar, que une a dos personas más íntima y personalmente» [77]. Rollo May lo dice de forma más directa: «Tanto sexo y tan poco significado y ni siquiera diversión en él» [78].

El placer en el espíritu y en el cuerpo llega a hombros del amor mutuo; es la amplia luz de la significación y del compromiso con ella. El hombre necesita, en su condición actual en un mundo pecador, la valentía dada por la fe en la redención, la valentía de resistir la tentación de buscar el placer por el placer. Todo lo que cuesta demasiado barato es incapaz de ofrecer algo que no sea aburrimiento y tedio. Ésta es la doctrina tradicional de la templanza. La excesiva exposición al sexo nacida de la carencia de un tierno respeto y de la responsabilidad priva al sexo de significación y lo convierte en fuente de tristeza; por el contrario, la temperancia que nace de la fuerza del amor produce placer genuino, gozo y disfrute en una vida integrada, aunque esa temperancia exija disciplina y sacrificio.

C) La fecundidad como parte intrínseca del lenguaje sexual

1. *La fecundidad del amor y la fertilidad biológica*

La fecundidad del amor es una realidad totalmente diferente de la fertilidad biológica y de cualquier tipo de productividad del hombre técnico. Dios ha creado a los hombres y a las mujeres a su imagen y semejanza y los bendijo para que, en entrega mutua de sí mismos, pudieran participar de su amor creador. El llamamiento y la bendición de Dios fueron dados no para producir hijos, sino para «conocerse» mutuamente, para hacer el mundo más rico en el amor y, si ésta es su voluntad, para tener hijos de la sobreabundancia de su amor [79].

El amor conyugal es válido por sí mismo. Su fecundidad propia reside en el amor y es para el amor mismo. No sólo enriquece a los esposos, sino a todos los que entran en contacto con éstos y se convierten en partícipes de la sobreabundancia del amor de aquéllos. Las personas que están realmente enamoradas se hacen bellas, intuitivas, clarividentes, atentas, cariñosas, generosas y graciosas.

En la transmisión responsable de la vida predomina la fecundidad propia del amor [80]. El amor conyugal está abierto, por su propia verdad y especificidad, a la vocación paterna. La encíclica *Humanae Vitae* dice bellamente: «Este amor es fecundo porque no se agota en la comunión entre marido y mujer, sino que está destinado a continuar, dando origen a nuevas vidas» [81].

En la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, el capítulo sobre el matrimonio y sobre la familia insiste en que el amor conyugal hace verdaderamente el matrimonio y le da fecundidad de manera humana. Esta fecundidad nace no de una institución o de un objetivo. «El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole... De ahí que el cultivo auténtico del amor conyugal y toda la estructura de la vida familiar que de él deriva, sin dejar de lado los demás fines del matrimonio, tienden a capacitar a los esposos para cooperar con fortaleza de espíritu en el amor del Creador y del Salvador, quien por medio de ellos aumenta y enriquece diariamente su propia familia» [82]. Pero serán cooperadores e intérpretes del amor de Dios en la medida en que sean esposos llenos de amor [83].

En la actualidad, están desapareciendo los motivos que en otros tiempos presentaban como útil el deseo de tener hijos. La verdad del amor es el manantial permanente de este deseo. Pero si los esposos tienen que renunciar, por motivos graves, al deseo de tener unos hijos, su alianza continúa conservando la totalidad de su valor [84]. La situación cambia por completo si los esposos renuncian a tener hijos guiados por motivos puramente egoístas. Por su poder para amarse mutuamente, los padres pueden crear el espacio y educación necesarios en los que los hijos puedan crecer en la imagen y semejanza de Dios enriqueciendo al mundo con su capacidad de amar y de discernir el amor genuino [85].

La sexualidad no integrada en el amor mutuo está alienada y es alienante. Si está activada únicamente por el objetivo biológico de la fertilidad estará muy expuesta a todo tipo de abuso, al ejercicio del poder sobre otros, a los bajos reclamos del sexo [86].

Es chocante la diferencia existente en el lenguaje que describe la esencia del matrimonio en el *Código de derecho canónico* y en el concilio Vaticano II. El canon 1012 dice: «Cristo, el Señor, ha elevado el contrato matrimonial entre bautizados a la dignidad de sacramento» y el canon 1081 describe el contrato realizado por el consentimiento en la forma siguiente: «El consentimiento matrimonial es un acto por el que ambas partes se entregan y reciben el derecho exclusivo y perpetuo sobre el cuerpo con vistas a realizar aquellos actos que, de suyo, son aptos para la procreación de la prole.» La fría palabra «contrato» es sumamente apropiada para esta trasferencia de derechos definidos por un objetivo o finalidad: derechos y deberes a los actos en beneficio de la procreación.

El lenguaje empleado por el concilio Vaticano II difiere por completo del usado por el *Código de derecho canónico*. «Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y de amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable... De esta manera, el marido y la mujer, que por el pacto conyugal ya no son dos, sino una sola carne (Mt 19,6), con la unión íntima de sus personas y actividades se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente. Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad» [87].

De seguro que esta visión no empequeñece la vocación de los padres. El amor conyugal mismo descubre su dinamismo innato hacia la participación de la vida y del amor con los hijos que pueden ser llamados verdaderamente la «coronación del matrimonio y del amor conyugal» [88].

2. *Diferencias históricas y culturales, desarrollo y decadencia*

Teológicamente, la relación entre amor y fertilidad depende de si prevalece el pecado o la redención. Mientras el pecado se manifieste en el poder dominante del hombre o de la mujer que tiene envidia de un poder similar, predominará la fertilidad biológica en la medida en que esa fertilidad tenga unas ventajas sociales. Cuando la humanización progresa bajo el poder de la redención, se adelantará cada vez a un primer plano el amor mutuo y el compañerismo en respeto mutuo. Y todo esto cambiará radicalmente el aspecto relacional de los hijos. No serán una mercancía económica o social; también ellos participan en la fiesta del amor.

Hasta épocas muy recientes, durante milenios de años desde la aparición del hombre en la tierra, la fertilidad biológica ocupó el primer plano, pues servía a la urgente necesidad de supervivencia de la humanidad, de la unidad familiar y del clan. Hablando en términos generales, la fecundidad biológica de la mujer debía ser explotada al máximo a causa de la altísima tasa de mortalidad infantil y de las frecuentes epidemias que diezmaban la población. Para vivir la ancianidad con dignidad no existía otra posibilidad que la de tener prole suficiente. Además, en una economía agrícola de subsistencia, los hijos constituían una ayuda indispensable. Ayu-

dando materialmente, los hijos devolvían a la familia todo lo que habían recibido de ella.

En ese contexto, podría, y de hecho así sucedió frecuentemente, desarrollarse un gran amor a los hijos; este amor fortalecería, a su vez, el afecto entre los esposos. Éstos se honraban recíprocamente con agradecimiento como padre o madre de sus hijos.

En las culturas urbanas tales como la de Babilonia, y posteriormente en Roma, el trabajo físico era realizado por esclavos. La ayuda venía de las tribus sometidas al poder del guerrero. Los hijos perdieron importancia. Y cuando estos habitantes de la ciudad, en su lujuria decadente, perdieron el sentido de la vida, una drástica restricción de la prole fue uno de los principales signos de decadencia. Aunque este proceso contribuyó a la decadencia del poder nacional, se hizo aún más patente como señal de una decadencia cultural más profunda.

Si la comparamos con la vieja sociedad rural, la moderna sociedad urbana mantiene una actitud marcadamente diferente respecto de la procreación y educación de la prole. La mortandad infantil ha disminuido drásticamente. La vida de los ancianos está asegurada por la seguridad social, por las pensiones y otros medios. Los hijos pueden ser un objeto de juego, lo que es suficientemente malo, pero no se convertirán en mercancía económica. Su mantenimiento y educación en una sociedad altamente especializada son mucho más costosos. Y si están bien preparados profesionalmente producirán unos beneficios que redundarán directamente en beneficio de la sociedad, no de su familia. La antigua familia patriarcal, en la que convivían tres generaciones, ha cedido su puesto a la familia nuclear en la que la relación entre los esposos se ha convertido cada día más en la de compañeros.

Si se tiene en cuenta el puesto central del mensaje del amor, los cristianos deberían alegrarse de que se hayan desarrollado las relaciones personales entre los esposos. El crecimiento de la conciencia y la reflexión compartida acerca de la procreación de la prole parece ser una conquista irrevocable. Con todo, puede degenerar, y sucede con cierta frecuencia, en cálculos utilitarios.

En la sociedad urbana, con sus muchedumbres solitarias y despersonalizadas, con sus condiciones políticas y económicas, es normal que las personas sientan una mayor necesidad de intimidad en las relaciones sexuales, pero no siempre sale favorecida la estabilidad del matrimonio. Frecuentemente se pierde la fe y el sentido último de la vida. Existen expectativas demasiado altas y equivocadas del sexo. Los medios anticonceptivos artificiales y la facilidad para abortar han hecho posible que se rompa la unidad y las metas de la procreación.

En esta atmósfera, la fertilidad humana puede quedar reducida drásticamente por los consumidores de sexo, personas que han perdido el sentido de la vida. Como no necesitan hijos para alcanzar o mantener un determinado *status* social ni para procurar su seguridad, carecen de motivos para procrear. Tengo la impresión de que la situación presente camina hacia una profunda separación de la humanidad en dos especies. Por una parte, aquellos que no tienen fundamento o motivo para transmitir la vida; o si la transmiten no hacen sino aumentar el número de competidores o de rivales en una sociedad de consumo. En la otra parte se encontrarán los que han hecho un compromiso con el amor auténtico y, movidos por el amor mutuo y por el sentido de la vida, desean tantos hijos como pueden preparar adecuadamente para el combate de la vida, para esta vida y para la otra.

A su vez, la situación en el llamado tercer mundo es diferente. Está aún vigente la unidad familiar numerosa; la transmisión de la vida es todavía un derecho trascendental. La vida más allá de la tumba y el deseo de ser honrados siempre por los descendientes forman todavía una unidad. Aunque la mortalidad infantil ha sido reducida en gran medida, no existe aún el sistema de la seguridad social; de ahí que la prole sea el único medio para encontrar una seguridad. Esta gran diferencia entre las concepciones y realidades vigentes en el mundo occidental y en el hemisferio sur es, tal vez, una de las causas profundas de los gravísimos desequilibrios existentes. También la Iglesia deberá prestar atención específica a los diferentes estadios culturales y a los diversos sistemas de valores [89].

3. *Paternidad responsable*

Los profundos cambios culturales y psicológicos, la explosión demográfica en algunas partes del mundo y una tasa de natalidad demasiado baja en otras partes, así como otras muchas razones hacen que la transmisión de la vida se haya convertido en tema preocupante de reflexión para muchas personas.

Aunque no podemos ignorar los candentes problemas de la población y de su regulación [90], en este momento centraremos nues-

tra atención en los problemas que se presentan a las personas casadas en el tema de la planificación familiar.

Casi todas las naciones mantienen una postura positiva frente a la planificación familiar. Son reconocidos perfectamente el derecho de los esposos a decidir sobre el número ideal de hijos y su capacidad y obligación de educarlos. Pero crece constantemente el número de naciones que idean políticas muy elaboradas respecto de la regulación del crecimiento de la población. La Iglesia es plenamente consciente de esta necesidad pero también de los problemas que este tema lleva aparejados [91]. Estoy plenamente convencido de que la solución recta de la planificación familiar a lo ancho de todo el mundo afectará indirectamente al problema demográfico de la mejor manera.

a) Transmisión consciente de la vida

Aunque una tradición proveniente de Clemente de Alejandría, de Gregorio de Nisa y de Agustín enseñaba que el acto conyugal está plenamente justificado («excusado») únicamente cuando se deseaba directamente la procreación y era realmente posible, la doctrina actual de la Iglesia, prevalente desde san Alfonso, permite el acto conyugal a las personas estériles y durante el tiempo del embarazo; es decir, en circunstancias en las que el acto conyugal es totalmente incapaz de transmitir la vida. Con todo, la Iglesia católica ha mantenido siempre la necesidad —y sigue manteniéndola en la actualidad— de una síntesis entre las intenciones o dimensiones unitiva y procreativa de la unión conyugal. Pero las diversas corrientes de la tradición no han entendido esta necesidad de la misma manera.

En contra de san Agustín, san Alfonso María de Ligorio recalca en sus enseñanzas que lo conyugal no necesita de «excusa» en modo alguno. Como expresión de genuino amor conyugal y de indisoluble fidelidad es en sí mismo *(per se)* honesto *(bonum et honestum)*. Alfonso se atreve, incluso, a decir: «Éste es un tema de fe *(hoc est de fide)*» [92]. Alfonso ofrece un esfuerzo interesante por explicitar la síntesis entre los diversos fines del matrimonio y el del acto conyugal: «En el matrimonio pueden considerarse tres tipos de fines: 1) los fines *esenciales* innatos; 2) los fines *incidentales* innatos; 3) los fines incidentales extrínsecos. Los fines *esenciales* innatos son dos: entrega y donación mutua (y como consecuencia realizar el acto conyugal correctamente), y el lazo indisoluble. Los fines *incidentales* innatos son, igualmente, dos: la transmisión de la vida y el remedio a la concupiscencia. Los fines extrínsecos incidentales pueden ser de muchas clases. De todo esto se sigue: 1) es cierto que excluyendo los fines *esenciales* innatos no sólo se peca, sino que se hace nulo el matrimonio... 2) Es cierto que excluyendo los fines *incidentales* innatos uno puede, en determinadas circunstancias, contraer matrimonio no sólo válida, sino lícitamente» [93].

Sin duda que Alfonso considera cualquier exclusión *arbitraria* de los dos fines *incidentales* innatos, y de manera especial la significación procreadora del matrimonio o del acto matrimonial, como ilícita y, si afecta el contrato matrimonial, éste sería nulo.

Pienso que esta sistematización de la relación entre los fines unitivo y procreativo del matrimonio no es la única posible. Con todo, la considero extremadamente interesante; veo en ella un esfuerzo dignísimo para poner de manifiesto cómo están relacionadas la dimensión unitiva y procreadora como finalidades innatas del matrimonio que prohíben cualquier tipo de separación arbitraria.

Los matrimonios estériles pueden ser válidos y buenos incluso si los esposos, alegrándose en la significación unitiva, no pueden consumar realmente el papel procreador. Cuando los cónyuges se aman realmente como esposos de una forma que podría mantenerles abiertos a la vocación de padres si esto estuviera dentro de lo posible, no estamos ante un caso de separación de las funciones del matrimonio. El que ama sinceramente al otro como cónyuge, no rehusaría a tenerlo como padre (o madre) de sus hijos, si existiese realmente la posibilidad de elección responsable en este punto.

En un matrimonio en el que la fertilidad es posible y se acepta responsablemente, la función auténticamente unitiva mantendrá a los esposos que se aman y son responsables, abiertos al deseo de tener hijos; les hará más capaces de ofrecer a los hijos una educación basada en su propia unidad y armonía.

El proyecto de fecundidad es parte de la alianza matrimonial y del amor conyugal tanto como aquellos actos en los que se desea explícitamente una concepción nueva. Cuando no puede buscarse un nuevo embarazo, el acto participa, en alguna medida, de la misma plenitud y dignidad. La vida conyugal debe ser considerada como un todo [94]. Cualquier separación arbitraria de las dos funciones afecta también a la meta unitiva en sentido negativo.

b) Paternidad responsable: reflexión y decisión compartidas

Desde los tiempos de Pío XII, la doctrina católica ha mantenido que la transmisión de la vida humana transciende la fertilidad biológica y el instinto y que es confiada a las reflexiones y decisiones de los esposos[95]. Esta doctrina ha sido expuesta con todo detalle en el concilio Vaticano II, constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, art. 50, y por Pablo VI en la encíclica *Humanae Vitae*.

Dos cosas deben distinguirse perfectamente: primero, la decisión de transmitir la vida, de observar determinados intervalos o limitar el número de hijos deseados; segundo, la cuestión del método. Deseo dejar muy claro que en este punto no hablo, en absoluto, de métodos, como tampoco habla de métodos el artículo 50 de la constitución pastoral. Esta presentación no fue entendida plenamente por algunos obispos ni por muchos líderes que plantearon la totalidad del problema desde la perspectiva de los métodos.

Debe tenerse en cuenta que la cuestión de la transmisión responsable de la vida tiene sentido únicamente para los que consideran la vocación de padres como una significación o finalidad innata de la alianza conyugal y del amor matrimonial. Entendemos aquí la responsabilidad no como mera obligación, sino como la capacidad básica y como la disposición favorable a responder a los dones y al llamamiento de Dios. Se da responsabilidad cristiana cuando ellos toman una decisión que pueden ofrecer a Dios como respuesta agradecida a su llamamiento y a todos sus dones. «Por eso, con responsabilidad humana y cristiana cumplirán su misión y con dócil reverencia hacia Dios se esforzarán ambos —de común acuerdo y común esfuerzo— por formarse un juicio recto, atendiendo tanto a su propio bien personal como al bien de los hijos, ya nacidos o todavía por venir, discerniendo las circunstancias de los tiempos y del estado de vida tanto materiales como espirituales y, finalmente, teniendo en cuenta el bien de la comunidad familiar, de la sociedad temporal y de la misma Iglesia. Este juicio, en último término, tienen que formarlo ante Dios los esposos personalmente. En su modo de obrar, los esposos cristianos sean conscientes de que no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la conciencia»[96].

Nadie puede suplantar a los esposos en la toma de esta decisión. Únicamente ellos, unidos ante Dios, pueden valorar de alguna manera la fuerza y vigor de su amor mutuo, sus capacidades pedagógicas, su salud física y mental. Sería, por ejemplo, injusticia grave y manera de proceder carente de amor que el marido exigiera a su esposa pasar por otro embarazo si tal situación la sobrecargase y pusiese su salud en peligro. Sin embargo, en decisión común ante Dios, pueden aceptar un riesgo proporcionado. Las mayores tareas sobre la tierra permiten a veces, e incluso exigen, un riesgo razonable. Pero la confianza en la providencia divina no autoriza a los esposos a actuar de manera inconsiderada.

c) Armonizar la transmisión responsable de la vida con las exigencias del amor conyugal[97]

Es totalmente decisivo el ángulo y la perspectiva que uno adopte en la cuestión de los métodos para regular la concepción. Incluso la elección de las palabras es de suma importancia. Por ejemplo, las diversas sociedades de paternidad planificada hablan corrientemente de «regulación de nacimientos». Intencionalmente, estas palabras incluyen el aborto que evita un nacimiento normal. Preferimos la expresión «regulación de la concepción» o incluso «contracepción»; de esta manera ponemos más en claro que excluimos completamente el aborto y que lo rechazamos como medio para ejercitar la paternidad responsable.

Muchos moralistas y, siguiendo su tradición, la encíclica *Casti Connubii* trataban exclusivamente la cuestión de los métodos sin tener en cuenta para nada la decisión de la transmisión responsable de la vida. Parecía como si el método solo decidiera la moralidad. Se empleaban las mismas duras palabras de condena para los que ya tenían quince hijos e interrumpían el acto matrimonial para evitar otro embarazo que para los que rechazaban de plano su vocación de padres y decidían arbitrariamente y de manera egoísta no permitir un embarazo.

Debemos afirmar con firmeza y claridad que si los motivos para excluir la transmisión de la vida son egoístas o viciosos, el método solo —sea continencia parcial o total o cualquier otro— no salva la moralidad.

Muchos escritores y otras personas se acercan al tema de los métodos con una actitud totalmente anticonceptiva. Tampoco ellos consideran, en modo alguno, la cuestión moral básica de la pa-

ternidad responsable, de la aceptación generosa de la vocación de padre y sin tomar una decisión juiciosa sobre el número de hijos y sobre los intervalos de tiempo. Entendemos por «actitud contraceptiva» o «cultura contraceptiva» una tendencia de la persona moderna, orientada hacia la técnica y consumista del sexo, a pensar que los métodos técnicos pueden resolver, por sí sólos, el problema. Este tipo de persona decide sobre el número de hijos desde una actitud utilitaria y, en consecuencia, se plantea el problema y los métodos de la regulación de la concepción o de la regulación de nacimientos como consumidor [98].

El hecho de la explotación mutua penderá siempre sobre las cabezas de aquellos que, en lugar de respetar el lenguaje sexual del amor, buscan únicamente los métodos técnicos y el placer. Dirigentes de otras iglesias, que son más blandos que la Iglesia católica en la solución de situaciones difíciles, son plenamente conscientes de esta tendencia. Beckmann, anterior presidente de la Iglesia evangélica en Renania, dijo: «La contracepción a causa de una necesidad es más rara que la contracepción debida a otras causas, por ejemplo, para evitar privaciones y porque se busca meramente el placer» [99].

El concilio Vaticano II ha tratado el problema en el plano más elevado de los principios, en una visión personalista, sin entrar en detalles sobre los métodos. No se aborda la cuestión de los métodos hasta después de haber expuesto completamente los principios más básicos de la paternidad responsable. Realizada esta tarea, los presenta bajo el título *El amor conyugal debe compaginarse con el respeto a la vida humana.* Antes de rechazar las «soluciones deshonrosas», especialmente el aborto, el Concilio reconoce que sería totalmente irrealista proponer la abstinencia total como *la* solución de los problemas implicados en la paternidad responsable. «El cultivo del amor fiel y la plena intimidad de la vida tiene sus dificultades para mantenerse. Cuando la intimidad conyugal se interrumpe, puede no raras veces correr riesgos la fidelidad y quedar comprometido el bien de la prole, porque entonces la educación de los hijos y la fortaleza necesaria para aceptar los que vengan quedan en peligro» [100].

Sin embargo, el concilio está convencido de que debe existir una solución honesta. «La Iglesia, sin embargo, recuerda que no puede haber contradicción verdadera entre las leyes divinas de la transmisión obligatoria de la vida y del fomento del genuino amor conyugal.» Mientras que no podemos decir inmediatamente

todo lo que desearíamos saber acerca de esta solución, queda totalmente excluido un planteamiento puramente biológico. «La índole sexual del hombre y la facultad generativa humana superan admirablemente lo que de esto existe en los grados inferiores de la vida» [101].

La postura positiva que el concilio toma en este tema, como el la totalidad de la constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno, arranca de la dignidad de la persona humana. Esta dignidad debe aplicarse, en consecuencia y de manera particular, al amor conyugal. «Por tanto, los mismos actos propios de la vida conyugal, ordenados según la genuina dignidad humana, deben ser respetados con gran reverencia. Cuando se trata, pues, de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino que debe determinarse con criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, criterios que mantienen íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero» [102]. Sigue inmediatamente un texto añadido casi a última hora: «Esto es imposible sin cultivar sinceramente la virtud de la castidad conyugal.»

Si tenemos en cuenta la totalidad del texto del concilio, de seguro que no podremos entender la castidad como simple renuncia a la intimidad del amor matrimonial; por el contrario, implica las renuncias exigidas por la auténtica dignidad del amor conyugal. Una vez que se ha entendido la castidad y su acatamiento como requisito del amor, entonces un amor grande y clarividente es también capaz de aceptar las renuncias necesarias. De manera particular, los cristianos, que entienden su vida y su amor ligados al amor de Dios, estarán preparados de la mejor manera para hacer lo que el amor aconseja y para renunciar a lo que él prohíbe.

La encíclica *Humanae Vitae* (7-11) toma la visión básica del concilio Vaticano II sobre el amor matrimonial. Luego, partiendo de su planteamiento de la ley natural extrae la siguiente conclusión: «Sin embargo, la Iglesia, a la vez que advierte a los hombres y a las mujeres la necesidad de observar los preceptos de la ley natural tal como es interpretada por la doctrina inmutable, enseña que es necesario que cada acto de cópula en el matrimonio debe permanecer, de suyo, orientado hacia la procreación de la vida humana». El texto latino podría ser traducido también por: «de suyo abierto a la procreación». Por mi parte, pienso que la

traducción (interpretación) más aceptable sería: «de suyo, apuntando hacia la procreación de vida humana».

El papa Pablo VI estaba plenamente convencido de que los esposos que en aquellas situaciones en las que la vida no puede ser transmitida responsablemente hacen uso del período no fértil con la intención de evitar un nuevo embarazo, pueden continuar diciendo que su coito conyugal está «de suyo orientado hacia la procreación de la vida». Sin embargo, no puede decirse lo mismo cuando se emplean otros métodos para evitar la concepción. Pablo VI ve aquí una diferencia esencial, cualitativa: «Por consiguiente, es gran error pensar que el acto del coito en el matrimonio, privado intencionalmente de su fertilidad y, por derivación, desfigurado interiormente, pueda obtener justificación de los actos fértiles de cópula carnal realizados durante toda la vida por marido y mujer» [103]. Parece como si el papa quisiera explicar la diferencia existente entre el acto natural de cópula carnal durante los períodos no fértiles —este acto apunta aún hacia la procreación— y la manipulación externa que apunta manifiestamente a privar al acto de su fertilidad.

La *Humanae Vitae* no exige abstinencia total, sino únicamente periódica. Pablo VI está convencido de que este método mantiene el acto marital realmente abierto hacia la función procreadora a la vez que evita la concepción eficazmente por la mera elección de un período no fértil. Con todo, este cálculo jamás deberá ser arbitrario. «Existen razones justas para espaciar los nacimientos subsiguientes, razones que derivan de las condiciones físicas o psicológicas del marido y de la mujer o de circunstancias externas. La Iglesia enseña que, en tales situaciones, está permitido al marido y a la esposa seguir los ciclos naturales y realizar el acto matrimonial únicamente en aquellos momentos en los que no existe fertilidad» [104].

El jesuita francés Gustave Martelet intenta explicar, por medio del paradigma del lenguaje, la diferencia entre empleo calculado del período no fértil y otros medios para bloquear la concepción. Puesto que Pablo VI alabó en repetidas ocasiones al padre Martelet, será preciso detenernos en su interpretación.

El mencionado autor describe, en primer lugar, con tino y detalle la doctrina del concilio Vaticano II y expone agudamente el problema en su totalidad. «Los esposos pueden, a veces, sentirse desgarrados dolorosamente entre los valores unificadores del lenguaje sexual del amor y una fecundidad no deseada aquí y ahora.»

Entonces, fijándose en la fecundidad, habla de «las estructuras, de las funciones y de los ritmos que condicionan la verdad del hombre en este terreno» [105]. El ritmo periódico entre días fértiles y los carentes de fertilidad es para él la estructura y lenguaje auténticos de la fecundidad, y si el amor se expresa en este lenguaje de fecundidad, es fiel a la vida. «La analogía de la palabra en sus relaciones con la verdad puede servirnos como guía para entender la visión del amor que, en sí mismo, es diálogo y lenguaje; y preguntamos: ¿Podría una persona cumplir la obligación de decir la verdad hablando mientras intenta enmascararla?» [106]

Este lenguaje norma, por el que la sexualidad se expresa en ritmo de fertilidad e infertilidad, parece ser, para Martelet, un absoluto. En consecuencia, concluye el referido autor: «En este momento, el amor participa del drama del lenguaje cuando, a veces, se hace terriblemente necesario mantenerse en silencio para evitar pronunciar una mentira hablando» [107]. De aquí se sigue que quienes se valen del ritmo natural para evitar un embarazo no deseado son fieles al lenguaje sexual mientras que otros, que emplean un método que no descansa en esta estructura del lenguaje, están «traicionando la vida» al no observar la ley del lenguaje sexual [108].

Podríamos preguntarnos si es convincente o no una sacralización tan absoluta del funcionamiento biológico, con acusaciones tan severas como «traición a la vida». Esta argumentación, basada en el lenguaje, requiere una exploración más profunda de la psicología y de la sociología del lenguaje [109] y, sin duda, una síntesis más cuidadosa de la significación total de la sexualidad y de la fidelidad a la vida en cuanto tal. Esto no quiere decir que carezca de valor un mejor conocimiento de los ritmos naturales entre los días fértiles e infecundos en el ciclo mensual. Por el contrario, la continencia periódica, basada en un conocimiento cada día más perfecto, que evite algunos sobresaltos, practicada por un matrimonio altamente motivado que puede aplicarla, tiene ventajas distintivas sobre los restantes métodos de control de la concepción [110].

El papa Pablo VI habla de «la tradición ininterrumpida». La encíclica *Humanae Vitae* basa sus conclusiones en la tradición y en la ley natural. Intenta, por consiguiente, ofrecer razones convincentes, puesto que la «ley natural» está abierta a los ojos de la razón después de compartir la experiencia y la reflexión. Si las razones no convencen plenamente, esto no quiere decir que la

doctrina sea equivocada. Las personas competentes deberían intentar la posibilidad de encontrar razones más convincentes.

Si consideramos la tradición, es claro que existe algo permanente. André Guindon lo expresa de la manera siguiente: «La tradición teme que cuando la sexualidad no es vivida dentro de la totalidad del proyecto de fecundidad, de aquel "amor histórico" que representa el matrimonio, es traicionada en su naturaleza misma, puesto que entonces la sexualidad es enfrentada a la ternura» [111].

Es preciso destacar la preocupación básica de la tradición, primero, ante el «uso» anticonceptivo de la sexualidad fuera del matrimonio y, segundo, por la mentalidad anticonceptiva en el matrimonio cuando los esposos, rechazando la vocación a la paternidad, buscan la sexualidad separada de la función unitiva que abre a la vocación a la paternidad. Deberá rechazarse todo método de control de la concepción en que la sexualidad sea enfrentada al cariño. Sin embargo, muchas personas casadas y consejeros matrimoniales sostienen que los esposos que viven verdaderamente la vocación a la paternidad son capaces de emplear, con un alto grado de ternura, métodos anticonceptivos distintos de la continencia periódica. Evidentemente, esto no excluye que pueda y deba advertirse a las personas casadas contra posibles trampas.

La lectura de la tradición requiere la hermenéutica con plena comprensión de la totalidad del contexto cultural y de una concepción del mundo tenida en el pasado y en los momentos presentes. En los siglos pasados, la condenación de los métodos anticonceptivos era conveniente por muchos motivos. Frecuentemente, se invocaba prácticas mágicas; los espermatozoides eran considerados como «hombrecillos» *(homunculus)*, de manera que el desperdicio voluntario de esperma era equiparado, casi, al aborto; no se concebía aún con claridad el concepto de transmisión responsable de la vida; las posturas ante la vida no eran, generalmente, reflejas. Para «excusar» el acto conyugal se consideraba como necesaria la intención directa de procrear. De ordinario, no se tenía en cuenta la función unitiva del acto matrimonial. De ahí que la alternativa parecía plantearse entre la procreación o la mera búsqueda del placer. La «apertura» del acto conyugal en el uso calculado de los períodos infecundos, afirmada por la encíclica *Humanae Vitae*, no coincide con la mantenida por la tradición. Existe una importante modificación entre ambos planteamientos.

A la vista de todo esto, no es de extrañar que muchos obis-

pos, un número más crecido de teólogos, de pastores, de confesores y, particularmente, de personas casadas y de consejeros matrimoniales tengan dificultades para aceptar la rotundidad de las nuevas normas. Los confesores y consejeros matrimoniales deben tener presente que las personas casadas son, generalmente, conscientes de todas estas dificultades de las diversas declaraciones de las conferencias episcopales.

Se impone, por encima de cualquier otra consideración, la apertura en la búsqueda de la verdad, la buena disposición para escuchar al magisterio y los esfuerzos para entender y comprender, la honestidad y sinceridad a la hora de pensar en estos graves problemas y, por encima de todo —esto ha sido subrayado por las declaraciones de las conferencias episcopales y por los teólogos— el respeto a la conciencia sincera [112].

La pareja católica no formará su juicio de conciencia si no presta la atención adecuada a la totalidad del magisterio en la Iglesia. El sínodo conjunto de las diócesis de la República Federal de Alemania señala en este punto: «No debe emprenderse arbitrariamente el juicio de los métodos que regulan la concepción; compete a los esposos tomar la decisión de conciencia. Deberán tener presentes las normas objetivas propuestas por el magisterio de la Iglesia y hacer que ellas tengan un papel importante en la valoración de conciencia. Por consiguiente, no podrán emplearse aquellos métodos que choquen contra la psicología de uno de los cónyuges o le disminuyan en su capacidad de amar» [113]. La nota puesta a pie de página del documento hace referencia a los siguientes textos que deben ser tenidos en cuenta: la Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo actual, 51 C; la encíclica *Humanae Vitae* 10-14, y la Declaración del episcopado alemán respecto de la situación pastoral después de la publicación de la encíclica, del día 30 de agosto de 1968.

Es preciso leer e interpretar la encíclica del papa Pablo VI en el contexto del magisterio total de la iglesia [114].

Nadie debería sorprenderse de las dificultades surgidas en la Iglesia en torno a este tema. Se trata de una búsqueda de la verdad impuesta por los cambios profundos y sorprendentes acaecidos en la historia humana y a la vista de un impacto sin precedentes en toda la humanidad. Si existe disenso en algunos detalles limitados de la doctrina, no debemos pasar por alto el amplio consenso en la mayoría de los principios y de los valores básicos.

D) La alianza de amor: matrimonio y familia

Espero que las reflexiones precedentes hayan demostrado la imposibilidad de comprender la significación de la sexualidad sin concentrar nuestra atención sobre el matrimonio como alianza de amor, como vocación y como institución [115].

En todas las culturas encontramos matrimonios y familias en las que los esposos son llamados y capacitados, y algunas veces ordenados, para realizar su alta vocación como esposos y padres. Las funciones y estructuras concretas del matrimonio jamás surgen meramente del campo de la sexualidad o de la higiene sexual; no sólo tiene que ver con las relaciones entre marido y mujer. Una comprensión del matrimonio, en su situación histórica y actual, tiene que verlo a la luz de la estructura familiar total, de las exigencias de la educación, de la interdependencia con la vida económica, con la estructura de la propiedad, de la seguridad social y, finalmente aunque no es lo de menor importancia, deberá tener en cuenta los intereses de la sociedad como conjunto.

1. *El matrimonio como institución*

El matrimonio como vocación y como misterio de salvación no puede ser entendido fuera de su contexto institucional, cultural e histórico. De ahí que la visión encarnatoria de la vida cristiana exija prestar atención adecuada a estas diversas dimensiones.

En el plano institucional, el matrimonio y la familia son una misma cosa, forman una unidad. Son las instituciones más antiguas y básicas que garantizan la cultura humana y el crecimiento y seguridad de la persona. Son la llamada viviente de la sociedad humana y de la Iglesia. A lo largo de toda la historia, el matrimonio existe, prospera o sufre en interdependencia con las estructuras sociales, culturales, políticas y económicas de la totalidad de la vida humana.

Si hablamos de matrimonio como «institución», deberemos pensar, ante todo, como creyentes, que está instituido por Dios; que Dios se ha trazado un plan para él y que la humanidad está obligada a respetarlo. Como ya hemos visto, Dios quiso que el matrimonio fuera una comunidad de amor y una comunidad dadora de vida. No conocemos el plan de Dios en abstracto, sino,

únicamente, tal como él lo ha revelado en el desarrollo progresivo de la historia de la salvación.

Los textos sagrados y la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio están «situados», pero iluminan el ideal dentro de la cultura y estructura prevalente. Los autores sagrados pusieron en entredicho la actitud dominante del hombre sobre la mujer, pero no esbozan el matrimonio como sociedad igualitaria cuando la cultura existente produce únicamente el tipo de familia patriarcal. Con todo, el ideal propuesto por la Sagrada Escritura puede revolucionar la estructura existente del patriarcado, como sucedió con la estructura de la esclavitud. No olvidemos que también el crecimiento es un ideal y valor básico entendido por la fe.

La sociedad necesita del matrimonio y de la familia para garantizar su seguridad, su estabilidad y el cumplimiento de sus funciones inalienables. El matrimonio cristiano necesita de la Iglesia para que ésta mantenga en pie los ideales y ayude a los esposos y a las familias a entender su vocación cada día mayor. La Iglesia que proclama que el matrimonio es un misterio salvador no puede desinteresarse de cómo ve la sociedad el matrimonio, si lo protege y fomenta o pone obstáculos y le causa dificultades.

Por su propio interés, el Estado debe examinar todas sus actividades y legislación, su planificación económica y programa cultural teniendo en cuenta su influencia en el matrimonio y en la familia. Un Estado y una sociedad que no se preocupan de la estabilidad del matrimonio y de la familia, que no permite ni ayuda a los padres para que eduquen sus hijos adecuadamente está poniendo en peligro su propia salud y prosperidad.

En los primeros siglos de la Iglesia, dondequiera que ella predicara el evangelio respetaba en gran medida las costumbres matrimoniales y las regulaciones del Estado sobre el matrimonio y sobre la familia. Ayudaba a los esposos y a las familias a vivir la fe, a dar testimonio y prestar servicio dentro de las instituciones existentes. Pero desde el principio desarrolló algunos elementos de derecho eclesiástico sobre el matrimonio cristiano. Hasta el segundo milenio no se ha desarrollado (tal vez en exceso) la regulación de la Iglesia por medio del derecho canónico, en el que se tratan múltiples detalles que conciernen al matrimonio. Gran parte de la reglamentación está ligada al tiempo, ha sido condicionada por determinadas épocas del cristianismo.

Martín Lutero discutió la legislación de la Iglesia sobre el matrimonio insistiendo en que el matrimonio es una realidad

terrenal y que, por consiguiente, cae bajo la jurisdicción del Estado y de su obligación de legislar. Sin embargo, todas las partes de la cristiandad se muestran interesadas en el matrimonio como institución, en parte por su propia legislación y en parte amonestando a los cristianos a trabajar dentro de la sociedad y del Estado para mantener y promover el matrimonio como institución.

El concilio Vaticano II, plenamente consciente de la dimensión institucional del matrimonio, tuvo especial interés en que no se aceptara una separación entre el matrimonio como institución y el matrimonio como alianza de amor. Son típicas las citas que ofrecemos a continuación. «Por su índole natural, la institución del matrimonio y el amor conyugal están ordenados por sí mismos a la procreación y a la educación de la prole, con la que se ciñen como con su corona propia» [116]. El concilio deplora que «la dignidad de esta institución no brilla en todas partes con el mismo esplendor» [117]. La Iglesia espera que los esposos «participen en la necesaria renovación cultural, psicológica y social en favor del matrimonio y de la familia» [118].

A pesar de que el Concilio hace frente valientemente a las imperfecciones de la institución del matrimonio en el mundo actual y a las amenazas que le acechan, es básicamente optimista. «Y, sin embargo, un hecho muestra bien el vigor y la solidez de la institución matrimonial y familiar: las profundas transformaciones de la sociedad contemporánea, a pesar de las dificultades a que han dado origen, con muchísima frecuencia, manifiestan, de varios modos, la verdadera naturaleza de tal institución» [119].

Los profundos cambios culturales de los que habla el concilio han obligado y ayudado a muchas personas, entre las que se encuentran éticos, canonistas y teólogos morales, a poner mayor atención en el discernimiento de lo que son verdades permanentes y realidades cambiantes, a descubrir cómo puede encarnarse con mayor veracidad la vida del matrimonio y de la familia en las diversas culturas y subculturas.

Con todo, no podemos pasar por alto el hecho de que, durante las décadas pasadas, se ha desarrollado e incrementado la crisis que afecta al matrimonio como institución. El complejo general antiinstitucional ha afectado también, parcialmente, al matrimonio. Muchos jóvenes rechazan no sólo el matrimonio eclesiástico, sino, incluso, el civil. Viven su unión sexual en protesta declarada contra la institución. Parecen ser ciegos a la dimensión social de la sexualidad y a la «comunidad de vida» sexual. «Vivir como pareja

sin reconocimiento legal implica, casi siempre, a la larga una serie de mentiras que destruyen el lazo social» [120].

Cuando las personas se niegan a comprometerse matrimonialmente ante la sociedad en que viven, niegan una dimensión esencial de la comunidad sexual de vida y se privan del apoyo de la sociedad a la vez que se niegan a prestar su soporte a la misma.

La moderna familia de un solo núcleo difiere grandemente de la familia tradicional patriarcal cuyos fuertes lazos sociales unían a cada una de las generaciones en solidaridad especial con la totalidad del clan. La familia actual será sana si está abierta a otras familias y comparte con ellas los compromisos e ideales. El encuentro matrimonial, el movimiento de la familia cristiana, los grupos familiares de *Notre Dame* y otros significan una respuesta a esta nueva necesidad. Margaret Mead y Harvey Cox sugieren la necesidad de «ramilletes de familias» en que algunas familias que viven en la misma vecindad son copropietarias de algunas pocas cosas de uso común y se ayudan mutuamente en solidaridad y amistad recíprocas [121].

Es de esperar que el nuevo *Código de derecho canónico* presente la dimensión institucional del matrimonio en un lenguaje, estilo y contenido que subraye con claridad meridiana el hecho de que el matrimonio es para el bien de la comunidad de amor y, de esta manera, para el bien de la Iglesia y de la sociedad en sentido amplio.

2, *El matrimonio como vocación*

El concilio Vaticano II alaba sin reticencias el matrimonio como «vocación excelsa». Habla de «la dignidad del estado matrimonial y de su valor superlativo» [122]. Ha sido barrida totalmente aquella tradición, defendida por san Agustín y otros, que consideraba el matrimonio —o, al menos, el acto matrimonial—, como mal necesario para el bien de la procreación y para prevenir la fornicación.

Ante esta vocación, los cristianos se examinarán ante Dios para saber si son llamados al matrimonio y si disponen de las cualidades necesarias para contraerlo. Se prepararán con mayor seriedad para recibirlo y eligirán a su futuro compañero teniendo en cuenta esta alta vocación. No podrán servir como criterios de elección la riqueza, el prestigio social o la belleza externa; por el contrario, contarán aquellas cualidades básicas para el amor fiel,

para el mutuo respeto de conciencia y para fomentar la libertad frente a cualquier tipo de manipulación que pudiera disminuir la libertad interior y, particularmente, la libertad de conciencia. Sin duda, al convertir el matrimonio en vocación será imprescindible preguntarse si el compañero elegido será un buen padre para los hijos que Dios quiera regalar a la familia.

El matrimonio tendrá la cualidad de vocación, en sentido concreto, si las personas se han preguntado delante de Dios si son llamadas al matrimonio o al celibato por el reino de los cielos, guiados siempre por una única intención: buscar el estado de vida al que Dios les llama por medio de sus dones y de su connaturalidad interior.

3. *La sacramentalidad del matrimonio*

Todos los creyentes en Cristo comparten una misma vocación, la de convertirse cada día más en imagen del amor de Dios y guiar a los demás a la misma meta. El matrimonio como sacramento debe ser contemplado bajo esta luz, en la que los dos se hacen una sola carne, se hacen uno en la comunidad de amor y de vida; se ayudan mutuamente en su complementariedad y reciprocidad. Juntos, llegan a formar la imagen verdadera del amor paternal y maternal de Dios; serán, al mismo tiempo, una imagen de la alianza de amor y de fidelidad entre Cristo y la Iglesia.

Cuando el amor redimido y redentor es vivido, sea donde fuere y en cualquier momento de la historia, en el matrimonio y en la familia y, en consecuencia, se convierte en signo de la alianza de fidelidad, se da una sacramentalidad en sentido verdadero, un camino de salvación. Intuyendo profundamente la realidad, los profetas del Antiguo Testamento compararon la alianza de Dios con su pueblo con la alianza matrimonial. De igual manera, calificaron las infidelidades de Israel para con Dios como relaciones de adulterio o de prostitución. Sin embargo, la comparación de la alianza de Dios con el matrimonio fue posible porque existieron verdaderos matrimonios llenos de la gracia de Dios.

Puesto que rechazamos la idea de que el matrimonio cristiano tiene el monopolio de la gracia y de la sacramentalidad debemos preguntarnos cuál es la cualidad específica del matrimonio entre dos cristianos.

Si un matrimonio de dos cristianos manifiesta el amor de Dios,

el amor mutuo, el crecimiento en la madurez, en la libertad y fidelidad creadoras en menor medida que un buen matrimonio contraído por dos personas no cristianas, responderá menos al noble título de sacramento que el celebrado por dos personas santas no cristianas. Sin embargo, debemos establecer la comparación entre un buen matrimonio de cristianos y otros matrimonios. Los cristianos, si son verdaderos creyentes, son conscientes de la gracia y del llamamiento de Dios como dado en Cristo Jesús y con miras a su alianza con la Iglesia. El matrimonio cristiano es una gracia y oportunidad especial para alcanzar una conciencia agradecida de la presencia de Cristo y una confianza explícita en la gracia del Espíritu Santo. Es vivido en agradecimiento por el apoyo que recibe de la Iglesia y por el que puede prestar a la Iglesia en Cristo Jesús.

El concilio Vaticano II ha presentado bellamente la significación verdadera del sacramento del matrimonio. «Cristo nuestro Señor bendijo abundantemente este amor multiforme, nacido de la fuente divina de la caridad y que está formado a semejanza de su unión con la Iglesia. Porque así como Dios antiguamente se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y de fidelidad, así ahora el Salvador de los hombres y esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio. Además permanece con ellos para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como él mismo amó a la Iglesia y se entregó por ella. El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvadora de la Iglesia» [123].

Los discípulos de Cristo que son llamados al matrimonio saben que la gracia del matrimonio está marcada por los signos de su fuente, la cruz de Cristo. Saben que pueden participar perpetuamente de la gloria de Cristo —e incluso ahora del gozo que mana de la resurrección— si están dispuestos a caminar pisando las huellas de Cristo, que sufrió por nosotros. La gracia del matrimonio capacita y obliga a los esposos a dar muerte, de manera particular, al egoísmo, al egoísmo individual y al de la pareja; les capacita y obliga a vivir la fecundidad de su alianza en apertura generosa a su vocación de paternidad y al servicio de la humanidad.

Saben que el amor matrimonial redimido participa del amor de Dios —que todo lo incluye— y del prójimo. Los esposos se considerarán a sí mismos como los primeros pastores, ministros de

salvación para la otra parte de la pareja y para sus hijos. Y sabiendo que la vida en Cristo es una reconciliación permanente, se mostrarán pacientes con la otra parte de la pareja, se ayudarán mutuamente a llevar las cargas y cumplirán la ley de Cristo.

4. *Monogamia*

Una vez que ha sido reconocida la plena igualdad del hombre y de la mujer y la estructura societaria del matrimonio, no será fácil negar que la monogamia es normativa para el matrimonio entre cristianos. Cuando se ha llegado a lograr la monogamia en una cultura, volver a la poligamia sería una regresión lamentable. Pienso que la declaración del concilio de Trento en este tema puede o debe ser entendida en este sentido. Contra Martín Lutero, que aprobó la poligamia en favor de su protector, el conde Felipe, el concilio de Trento afirmó tajantemente: «Si alguien dice que esto no está prohibido por ley divina alguna, sea anatema» [124].

Los mensajeros del evangelio durante los siglos primeros tuvieron que vérselas únicamente con culturas en las que prevalecía la monogamia, aunque se trataba en muchas situaciones de una monogamia miserable que permitía o toleraba, al mismo tiempo, el concubinato y la prostitución. En consecuencia, el problema de la poligamia no fue suscitado por esas culturas [125]. En Israel fueron toleradas determinadas formas de poligamia, pero la poligamia despiadada de los hombres que detentaban el poder fue duramente desaprobada desde hace muchos siglos (Gén 4,19-24). David no fue censurado por su poligamia, sino por su adulterio.

Salomón no perdió la gracia de Dios a causa de la poligamia, sino por casarse con mujeres paganas por obtener unas finalidades políticas y construir templos para ellas, seduciendo, de esta manera, al pueblo. Pero en el tiempo de Jesús y de los apóstoles, la poligamia en Israel había cedido su puesto totalmente a la monogamia, excepto en el caso del levirato que imponía al hermano o a otro heredero del marido muerto cuidar de la viuda y tener con ella descendencia para el nombre del hermano muerto. Al parecer, esta práctica no creaba problemas en la comunidad de Jerusalén [126].

El problema de la poligamia surge de nuevo en nuestros días con mayor virulencia por la situación de África y de algunas partes de Asia [127]. El exegeta católico J.L. McKenzie urge a los teólogos

a que «examinen de nuevo la cuestión sin prejuicios y prestando atención al estudio de las culturas» [128]. Pienso, sin embargo, que Harvey Cox va demasiado lejos afirmando que «los africanos nos recuerdan que ni la Biblia ni la historia cristiana pueden ser entendidas en el sentido de dotar a la monogamia de validez exclusiva o eterna» [129].

Es cierto que algunos teólogos africanos, pastores y misioneros occidentales que han estudiado el problema formularían la cuestión en estos términos. Sin embargo, la mayoría de los teólogos africanos piden únicamente una tolerancia respetuosa temporal de una institución que está profundamente enraizada en la concepción del mundo y en la totalidad de las estructuras económicas, políticas y culturales de la mayoría de las tribus africanas. El teólogo africano, san Agustín, habría coincidido, probablemente, con ellos. En un tiempo en el que la iglesia latina no conocía la poligamia escribió: «Para los patriarcas del Antiguo Testamento no fue falta tener varias mujeres. No pecaban contra la ley natural puesto que usaban el matrimonio no para el placer, sino con miras a tener descendencia; tampoco pecaban contra la costumbre, puesto que la poligamia estaba aprobada en aquellas épocas; tampoco pecaban contra precepto alguno, puesto que la ley no lo prohibía» [130].

El misionerismo «clásico», desconocedor de la antropología y de la fuerte interdependencia de la poligamia con la totalidad de la cultura, puso a los africanos en la alternativa de divorciarse de todas las mujeres menos de una —despachar a las restantes madres de sus hijos— o la negativa del bautismo. En las décadas más recientes, en la mayoría de las iglesias africanas —católicas, anglicanas y otras— apenas nadie se atrevió a proponer este desastroso divorcio; desastroso, sobre todo, para las personas implicadas y desastroso para la estabilidad del matrimonio en África. En lugar de adoptar una conducta que traería consecuencias nefastas, la mayoría de los pastores consuelan a los polígamos que abrazan la fe diciéndoles que la salvación viene por la fe y sólo excepcionalmente también por medio de los sacramentos. Pero esto es contrario a la validez del orden sacramental y repugna fuertemente a los africanos con su altísima valoración del simbolismo y realismo sacramental. Para ellos, esta solución suena como un sí cauto y un no sonoro.

Después de haber mantenido innumerables discusiones en veinte países africanos y de haber estudiado toda la literatura, me atrevo a proponer la siguiente conclusión no definitiva: la Iglesia debe

esforzarse por introducir el ideal normativo de la monogamia, pero deberá imitar la pedagogía paciente empleada por Dios con Israel. Deberá tener muy en cuenta la interrelación de la estructura del matrimonio con la totalidad de las estructuras de la vida.

Allí donde la poligamia fue y continúa siendo el sistema preferido, la Iglesia deberá luchar contra nuevas formas de poligamia que sean desaprobadas e inaceptables socialmente. Pero sugiero que las iglesias admitan al bautismo y a la participación plena en la vida de la Iglesia a las familias polígamas que se sienten, cuando vienen a la fe, en un contrato matrimonial socialmente aprobado y legal de este tipo. Con todo, pienso que la Iglesia no debería permitir que sus miembros plenamente evangelizados y bautizados entraran en un matrimonio polígamo, aunque puede ser temporalmente tolerable en casos excepcionales tales como en el levirato, donde la esposa y el hermano del difunto no pueden negarse sin grave daño para las personas implicadas, o en un caso semejante al de Abraham en el que un hombre es forzado por su medio ambiente a tomar una segunda esposa cuando la primera es estéril.

5. *Fidelidad e indisolubilidad de la alianza matrimonial*

a) ¿Indisoluble por ley o por gracia?

La recta comprensión de la indisolubilidad del matrimonio es de vital importancia para una teología moral en que la libertad y fidelidad creadoras en Cristo son el hilo conductor [131].

El matrimonio cristiano es un sacramento no sólo como imagen externa de la alianza entre Cristo y su Iglesia, sino también, y más aún, como participación en esta realidad de la alianza. Por fe y por gracia, el compromiso personal de cada una de las partes de la pareja con el otro cónyuge es, al mismo tiempo, una entrega comprometida, llena de gracia, a Cristo y a su alianza.

A lo largo del Antiguo Testamento va incrementándose la idea de que el matrimonio es indisoluble según el plan de Dios. Sin embargo, se hicieron concesiones a la debilidad humana. La ley mosaica protegía a la esposa para que no fuera despedida de manera arbitraria. El marido tenía que presentar un rescripto justificando su acción ante los ancianos. «Cuando un hombre toma una mujer y se casa con ella, si resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada,

le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa. Si después de salir y de marcharse de casa de éste, se casa con otro hombre, y luego este otro hombre le cobra aversión, le redacta un libelo de repudio, lo pone en su mano y la despide de su casa (o bien si llega a morir este otro hombre que se ha casado con ella), el primer marido que la repudió no podrá volver a tomarla por esposa después de haberse vuelto impura así» (Dt 24,1-4).

El despido no era tanto un permiso cuanto un tipo de compromiso, un paso hacia adelante después de un período en el que los hombres han despedido a sus esposas sin cumplir los procedimientos legales. El compromiso mosaico pretende evitar el divorcio por razones desproporcionadas. «El error de los judíos consistió en entender Dt 24,1 no como una exigencia a cuidar de sus esposas, sino como relajación y un permiso para llevar una vida más confortable» [132].

Los profetas inculcaron constantemente la fidelidad a la esposa como una parte de la moral de alianza. «¿No tenemos todos nosotros un mismo Padre? ¿No un solo Dios que nos ha creado? ¿Por qué nos traicionamos los unos a los otros, profanando la alianza de nuestros padres?... Porque Yahveh es testigo entre ti y la esposa de tu juventud, a la que tú traicionaste, siendo así que ella era tu compañera y la mujer de tu alianza. ¿No ha hecho él un solo ser que tiene carne y aliento de vida? ... Pues yo odio el repudio, dice Yahveh, Dios de Israel» (Mal 2,10-16). Cuando Jesús rechaza rotundamente estas interpretaciones que consideran el divorcio como un derecho legal del marido contra su esposa, puede argumentar apoyándose en una tradición anterior [133].

Lo que Jesús afirmó contra el divorcio ha sido objeto de numerosos estudios y de interpretaciones diversas [134]. Los tres sinópticos refieren las palabras de Jesús con matizaciones dignas de consideración (Mt 5,32; 19,3-9; Mc 10,2-12). Lucas se acerca más, probablemente, al dicho original: «Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra, comete adulterio; y el que se casa con una repudiada por su marido, comete adulterio» (Lc 16,18). La palabra del Señor «Lo que Dios unió, no lo separe el hombre» (Mc 10,9) no sólo prohíbe el divorcio y un matrimonio subsiguiente, sino también la separación, pues contradice la fidelidad en el cuidado mutuo amoroso.

En el tiempo de Jesús, la escuela de Shammai permitía el divorcio únicamente en caso de faltas de castidad cometidas por la

esposa; pero, según la escuela de Hillel, el divorcio dependía totalmente de la voluntad del marido. Frente a todo esto, Jesús repitió insistentemente que el hombre está obligado a guardar fidelidad exactamente igual que la esposa. «Las obligaciones formalmente unilaterales no son realmente mutuas. El marido y la esposa son presentados como compañeros iguales y con los mismos derechos»[135]. Difícilmente podría ponerse en duda que la enseñanza de Jesús es una directriz moral, un mandamiento positivo obligatorio. Pero no es tanto una ley cuanto una promesa de que esta indisolubilidad fiel será posible para los creyentes que confían en Dios. «Marcos insinúa que la revelación de Jesús es accesible únicamente al creyente»[136].

Una de las cuestiones centrales es la de saber si Jesús promulgó una ley que permite una aplicación indiscriminada. Los exegetas responden: «Jesús revela la realidad de una relación humana en la que Dios pone unas exigencias a la respuesta de la persona y libera esta relación del estrecho corsé de la ley»[137]. El cardenal Ratzinger dice sobre este punto: «Jesús abandona el plano de la ley para situarse en el de los orígenes de la ley; en consecuencia, haríamos mal interpretando sus palabras como ley simple y directa»[138].

Jesús apunta al designio original del Creador: «Teniendo en cuenta la dureza de vuestra cabeza escribió para vosotros este precepto. Pero desde el comienzo de la creación, Dios los hizo varón y hembra. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y los dos se harán una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne» (Mc 10,5-8). Intención original u orden de la creación no significa lo mismo que «ley natural». En un mundo pecador, un legislador como Moisés no puede imponer la indisolubilidad como una ley absoluta. La proclamación que Jesús hace del plan original de Dios no cambia mucho la situación para los que no tienen fe en él ni confían en su gracia.

b) La aplicabilidad de la ley y de la casuística

Mientras que Lucas y Marcos entendieron la palabra de Jesús como una norma ética que tiene todo su poder para los creyentes que ponen su confianza en la gracia de Dios, parece que Mateo la entendió más como una ley ajustada a la mentalidad de su comunidad. En consecuencia, fue el primero en tomar en cuenta la

realidad de la fragilidad humana. Por esta razón añadió la explicación: «... no en caso de fornicación» (Mt 19,9), «excepto el caso de fornicación» (Mt 5,32).

En nuestros días, la mayoría de los exegetas de las diversas iglesias tienden a interpretar esta añadidura (que no encontramos en los otros dos sinópticos) como dando libertad en un caso intolerable cuando la esposa ha roto la alianza matrimonial por la fornicación, entendida, probablemente, no como un acto aislado de adulterio, sino como actitud permanente de infidelidad[139]. En consecuencia, si puede aplicarse la palabra del Señor como ley que manifiesta el poder de la gracia y de la fe, deberá tenerse en cuenta la situación particular a fin de evitar un legalismo inhumano.

Probablemente, Pablo considera la palabra del Señor como una directriz ética para los creyentes, como un ideal normativo (cf. 1Cor 7,10-16), pero no como ley absoluta que no permitiría excepciones. El apóstol tuvo que hacer frente a una situación en la que se daba el matrimonio entre un creyente y otro que no lo era. Pablo insiste en que el creyente santifica al que no lo es; que, por consiguiente, no es absolutamente necesario que abandone aquel matrimonio si la esposa (o el esposo) quiere vivir con él (o con ella) en paz. Por encima de cualquier otra consideración, Pablo tiene en la mente el *shalom,* el orden de paz que alcanza todos los niveles de la vida, especialmente aquellas relaciones que son más humanas, como las del matrimonio. Partiendo de ahí, llega a la conclusión: si la parte no creyente se niega a respetar la fe y la conciencia del creyente y, en consecuencia, hace imposible todo tipo de reciprocidad de conciencias, el creyente es declarado libre de un lazo matrimonial que le esclaviza.

Pablo no habla explícitamente del derecho del creyente a contraer un nuevo matrimonio. En este punto deberíamos tener en cuenta que Pablo cree como inminente la segunda venida de Cristo. «Pero el principio de la revocación de las obligaciones maritales es formulado con tal firmeza que la parte cristiana puede contraer libremente un segundo matrimonio si lo desea»[140]. Distinguiendo claramente entre su propia solución dada a una situación extraordinaria y el dicho del Señor, Pablo se siente libre para prestar atención, en primer lugar, a la paz y a la libertad de conciencia del creyente. Su solución concreta explica de la mejor manera cómo entiende las palabras e intención del Señor.

La tarea principal de la Iglesia en todos los tiempos consistirá en proclamar la gracia y la promesa del Señor y, a la luz de ellas,

las directrices concretas que vigorizan la fidelidad en cada momento dado. Pero tendrá que acomodar las leyes a las situaciones históricas concretas, leyes que apuntan siempre a la normativa ideal más elevada, pero manifiestan, al mismo tiempo, la compasión y la paciencia del Señor.

Si consideramos las leyes civiles, deberemos afirmar que los estados estarán interesados en hacer todo lo que esté en sus manos para fomentar la estabilidad del matrimonio; llegarán, si es preciso, a dictar leyes que lo protejan. Con todo, los estados se encuentran en situación parecida a la que debió afrontar Moisés; tienen que vérselas con personas de mente cerrada y endurecida y con personas que son injuriadas por consortes incrédulos y crueles. La Iglesia no puede esperar que el Estado moderno pluralista supere la conducta de Moisés. Le pedirá que haga lo posible y que proteja, por encima de todo, a la parte inocente.

c) Atención pastoral a los divorciados

Tanto en su enseñanza como en su legislación, la Iglesia de nuestros días tiene que hacer frente a una situación nueva. En muchos países, un porcentaje crecido de creyentes son abandonados por sus esposos o están divorciados. La Iglesia tendrá que preguntarse a sí misma cómo puede ser fiel al dicho tajante de Jesús sobre el divorcio y a su ley, que todo lo abarca: «Sed misericordiosos como lo es vuestro Padre celestial» (Lc 6,36). Los exegetas, los teólogos y los canonistas, así como los que se dedican a la pastoral, están planteando temas que surgen de las disciplinas que cultivan cada uno de ellos [141]. Es de desear que sus discusiones no nos lleven a perder la visión de los principios básicos que jamás podrán ser ignorados.

Oportuna e inoportunamente, la Iglesia debe proclamar la gracia y la promesa salvadoras y las directrices éticas de Jesús. Es preciso proclamar simultáneamente el evangelio de la fidelidad, hecho posible por la fe, la gracia y el apoyo de la comunidad, y el evangelio de la reconciliación y del perdón generoso. La preparación para el matrimonio y el asesoramiento matrimonial deberán ayudar al cristiano a estar mejor preparado para los tiempos difíciles. Además, deberá tenerse muy en cuenta que la Iglesia no tiene poder alguno para disolver un matrimonio verdadero, tanto si se trata de no cristianos como de cristianos de otras iglesias.

Con todo, cuestión totalmente diferente es la de si la Iglesia puede permitir desposarse de nuevo cuando el matrimonio anterior ha muerto de forma que no existe esperanza alguna de reavivarlo y si la persona que pide permiso para contraer segundas nupcias tiene graves razones para no permanecer célibe (dificultades con la castidad, con la educación de los hijos habidos en el matrimonio anterior, etc...). Tampoco es indiferente la cuestión de si el católico que desea volver a casarse ha sido abandonado contra su propia voluntad.

Es importante no emplear la etiqueta «divorciado» para situaciones totalmente diferentes. Por una parte, nos encontramos con aquellas personas que se han divorciado frívolamente de su cónyuge, mientras que, por otra parte, existen personas que han perdonado más generosamente y se han esforzado constantemente por preservar la unidad matrimonial. Contradiríamos el espíritu del evangelio si colocásemos a ambas personas bajo la misma ley y juzgásemos un eventual matrimonio con el mismo criterio.

La legislación y la práctica de los tribunales que se ocupan de los asuntos matrimoniales ha mejorado enormemente, al menos en la mayoría de las diócesis. Se emplean mejores criterios para juzgar la validez del matrimonio anterior. Si el matrimonio se ha desmoronado por completo y no existe esperanza alguna de revitalizarlo y existen buenas razones para pensar que estaba condenado al fracaso desde el principio —a causa, por ejemplo, de la inmadurez psicológica o la completa carencia de sinceridad en uno de los cónyuges— será recto y justo conceder una anulación. Sin embargo, la Iglesia oficial tendrá que hacer grandes esfuerzos para responder a los nuevos planteamientos de la teología bíblica, de la tradición, de las ciencias del comportamiento, y a las diferentes situaciones que se presentan en las diversas partes del mundo.

La teología pastoral y la práctica ministerial deberán llegar lo más pronto posible a la conclusión de que las personas que viven en un segundo matrimonio, cuya destrucción sería un desastre, deberían ser admitidos a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía si ansían sinceramente participar con regularidad en la vida sacramental de la Iglesia, si viven en buena fe respecto de la nueva situación, si han perdonado el daño que les fue ocasionado e intentan dar una buena educación a sus hijos.

E) Sexualidad y celibato

La Iglesia cree que el misterio de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia, entre Dios y el género humano, está simbolizado en dos vocaciones que se iluminan mutuamente, el matrimonio y el celibato por el reino de los cielos. Objetivo supremo de ambos es el crecimiento de un amor cristiano que dé testimonio de la presencia del reino de Dios y de la esperanza de las cosas futuras.

Santo Tomás de Aquino explica la unidad y complementariedad del matrimonio y de la virginidad de la manera siguiente: «En la Iglesia, las realidades espirituales están simbolizadas por las realidades corporales. Pero como quiera que las realidades espirituales son mucho más ricas que los signos visibles que las expresan, en ocasiones se precisa de algunas realidades visibles que simbolicen una misma realidad espiritual. Tal es el caso de la unión de Cristo con su Iglesia; ella es fecunda porque nos engendra como hijos de Dios. Pero es también virginal, "sin mancha ni arruga" (Ef 5,27), "pues os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo" (2Cor 11,2). Ahora bien, en las realidades corporales, la fecundidad es incompatible con la virginidad. De ahí que necesitemos dos imágenes terrenas para expresar la significación total de la unión de Cristo con su Iglesia; una para reflejar su fecundidad — esta finalidad se cumple por medio del sacramento del matrimonio —; otra para su virginidad, y ésta es la consagración de vírgenes»[142]. Me gustaría añadir que ambos símbolos tienen su fecundidad específica y su manera específica de estar consagrados a honrar la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia.

No es mi intención explorar ahora todas las dimensiones del celibato por el reino de los cielos. La cuestión decisiva es saber cómo ve la persona entregada al celibato la sexualidad, su dimensión sexual personal. ¿Es una mera obstrucción, un motivo de frustración y de tentación o constituye, por el contrario, para él o para ella, un don precioso del Creador y Redentor?

La antropología y teología dominantes determinan en gran medida la manera cómo el célibe entiende los valores de la sexualidad. Si se presenta el sexo como degradante, ¿cómo podrá ser un sacrificio aceptable la renuncia al matrimonio? El celibato no será símbolo cristiano válido si es ensalzado demasiado en detrimento del matrimonio y de la bondad de la sexualidad.

Por otra parte, en una cultura en la que el sexo parece estar colocado en la parte más alta de la escala de valores, el celibato no encontrará fácilmente su identidad. Digamos inmediatamente que también el matrimonio sufrirá las consecuencias negativas de expectativas irreales planteadas ante el sexo. Existen buenos motivos para presumir que el hundimiento de muchos de los matrimonios en nuestra cultura occidental son las excesivas expectativas de satisfacción colocadas en el sexo. La afirmación anterior no equivale a decir que se pusieron altas expectativas en el matrimonio como comunidad de amor y como camino de salvación.

Me parece de suma importancia que el célibe se enfrente conscientemente con su sexualidad y se pregunte qué significa para él o para ella en su estado particular de vida[143].

a) Celibato por diversas razones

Cuando hablamos de celibato no deberíamos pensar únicamente en el de los sacerdotes de la Iglesia católica, en el de los religiosos o religiosas que han renunciado al matrimonio, en primer lugar, por el reino de Dios. Las razones del celibato pueden ser sumamente diversas.

Existen célibes que no han aceptado su sexualidad y niegan, de una u otra manera, su bondad. Pensemos en el homosexual que afirma enfáticamente su homosexualidad y activa la tendencia a ella; en consecuencia, renuncia al matrimonio porque no entiende ni acepta la dignidad del otro sexo. Existen otros célibes dedicados totalmente a una causa noble o a un ideal por el que están dispuestos a renunciar al matrimonio aunque tienen, tal vez, un alto concepto de él. Existen también, en un nivel distinto, célibes desposados simplemente con su carrera competitiva en la que están determinados a alcanzar la cumbre al precio que sea.

Entre las filas de los sacerdotes y religiosos de la Iglesia católica existen célibes que han elegido explícitamente este estado de vida por valores intrínsecos tales como la dedicación total al servicio del evangelio, a los enfermos, a los oprimidos, a los marginados. Existen otros que encuentran suficiente significación en los ministerios sacerdotales o religiosos como para renunciar al matrimonio, si esto se constituye en condición para el servicio, aunque desearían contraer matrimonio si el derecho de la Iglesia o las condiciones permitieran ejercer esos ministerios a las personas casadas.

Deberíamos ser lo suficientemente honestos para enfrentarnos también a la posibilidad de que un sacerdote pueda estar «desposado» con una carrera eclesiástica, que encierra poder y prestigio, de tal manera que sus energías sexuales estén sublimadas peligrosamente hasta los niveles de agresividad o de disposiciones similares.

Con todo, en este momento pensamos, de manera principal, en los célibes que han elegido voluntariamente este estado de vida como ideal que consideran proporcionado a la renuncia al matrimonio. Estos célibes entienden la palabra del Señor, puesto que se encuentran entre aquellos «a los que se les ha concedido» (Mt 19, 11). En palabras de san Pablo, «cada cual tiene de Dios su gracia particular» (1Cor 7,7). Esto no significa, sin embargo, que la primera elección debe ser el celibato en sí mismo.

Hay viudos y viudas, cónyuges abandonados, hombres y mujeres que, por diversas razones, no han encontrado un compañero adecuado para contraer el matrimonio deseado o que, habiendo aceptado una carga familiar pesada u otras responsabilidades en la vida han sacrificado, sencillamente, la oportunidad de casarse. Como cristianos que viven bajo la ley de la gracia, estas personas célibes podrían comprender también en alguna medida el significado de sus situaciones individuales con vistas al reino de Dios y dar una profunda significación a sus vidas.

No podemos pasar por alto otra reflexión importante; nos referimos a la de cómo ayudar a los que son célibes por razones equivocadas.

b) El celibato y la capacidad para crecer en el amor

Para los cristianos, el supremo interés radica siempre y en todo lugar en la capacidad de la persona para amar, para confiar, para tener fe. Hablamos del amor encarnado; de aquel amor de Dios que implica la participación en el amor que Dios tiene a todas las personas, aquella confianza amorosa en Dios que inspira unas relaciones de confianza, que nos permite descubrir en nosotros mismos y en los demás capacidades siempre mayores para amar y para servir con generosidad y con fidelidad.

Si, como célibes, somos capaces de amar, de confiar, de promover comunidades vivientes, jamás olvidaremos en qué gran medida esta capacidad está en deuda con muchas generaciones de esposos y de padres que se han enriquecido mutuamente y a todo el mundo

con su amor conyugal y paterno. El amor al celibato sería impensable sin este gran recurso y fundamento.

Cuando nos esforzamos por amar a Dios con todo nuestro corazón, con toda nuestra mente y con toda nuestra fuerza no podemos permitir que se desintegren los grandes poderes del afecto humano, relacionados, al menos parcialmente, con la totalidad del carácter sexual de la persona. La belleza de la atracción mutua entre hombre y mujer en amor noble y en respeto es una fuente de crecimiento en el arte de amar a Jesucristo y, con él, a todos los hombres y mujeres.

Es claro que distinguimos con toda precisión entre amar y «enamorarse». La vocación de celibato sigue el ejemplo de Jesús y, por consiguiente, implica un afecto y atención especiales para aquellos de los que nadie se enamora. Este punto de mira especial no significa, sin embargo, renunciar a aquellas energías de amor ordenado que se incrementan por la complementariedad de hombres y mujeres.

Las personas célibes deberían aceptar conscientemente su masculinidad o feminidad, y honrar a su prójimo como un hombre o como una mujer. Esto excluye, sin embargo, prestar atención en primer lugar al sexo y sólo en segundo lugar a la persona. Un celibato maduro ve a cualquiera como persona única que debe ser honrada a la vista de Dios. Pero no nos encontramos con conceptos abstractos de personas; nos encontramos con personas que son hombres o mujeres.

Ocasionalmente nos encontramos con personas que viven un celibato situado a la defensiva, que se protege con una especie de valla eléctrica para mantenerse separado de las personas que pertenecen al otro sexo. Estas personas pretenden ahogar la tendencia natural a sentirse atraídos por las personas del sexo opuesto. Evidentemente, es necesario mantenerse vigilante para defender la libertad interior. Hay que poner cuidado para ser atraído de la manera adecuada. El *eros* que descubre la belleza, la riqueza interior, la diversidad y el carácter único de la otra persona nada tiene que ver con una atracción posesiva, erótica. El celibato maduro comunicará una atmósfera de libertad; libertad para el Señor y libertad para amar sin temor y sin deseos posesivos.

Los hombres y mujeres que abrazaron el estado de celibato se entregan, frecuentemente, al servicio del evangelio, del pobre, del enfermo y de otras muchas nobles actividades. Si toda su conducta respira veracidad y reverencia, libertad de cualquier deseo de explo-

tar o de manipular, entonces, estos hombres y mujeres acrecentarán su capacidad personal para ser verdadera imagen y semejanza de Dios para los demás.

Es normal que en determinados momentos de la vida la persona célibe sienta que podría enamorarse de una persona perteneciente al otro sexo y nazcan pensamientos sobre lo bello que sería juntar los corazones y las manos en la vocación matrimonial. Pero la fidelidad garantiza que esta experiencia esté totalmente subordinada al compromiso personal con la vida célibe, compromiso ofrecido constantemente al Señor. Deben reconocerse libremente los valores de una persona atractiva del otro sexo, pues una vocación madura al celibato nada tiene que ver con «las uvas verdes» de la renuncia al matrimonio. El célibe que cuida de no «enamorarse» presta también mayor atención al esfuerzo por incrementar su capacidad para el amor y para la amistad. Ésta es la protección más poderosa de la vocación personal al celibato.

Se tratará siempre de mantener el corazón abierto para el amor de Dios y para el amor específico al prójimo que acompaña al celibato. Todo esto permite apreciar de forma liberadora y agradecer todas las buenas cualidades y amor genuino que recibimos de las personas de cualquiera de los sexos. Incluye también la libertad particular para apreciar la complementaridad que nace de la amistad y de la cooperación con personas maravillosas del otro sexo.

c) Amistad verdadera

El célibe que desee dar plena significación a su vida y testimonio de celibato por el reino de Dios jamás buscará una relación con otra persona intentando expresamente su propia realización personal. La otra persona exige ser amada por ella misma. Incluso el matrimonio alcanza la plenitud de la sacramentalidad cuando los esposos se aman mutuamente y sirven a la otra persona por ella misma, sin miramientos egoístas. Los cónyuges se autorrealizan en la autotrascendencia. El servicio generoso ofrecido con un corazón tierno y la aceptación agradecida de la bondad, de la amabilidad, de la ternura acerca a ambas personas a la realización genuina de su dignidad y vocación.

Vivir para Cristo significa vivir para los otros. Creceremos como personas hacia la madurez si nos mantenemos en este servicio amoroso, ofrecido y recibido en la libertad de los hijos de Dios.

El amor célibe excluye con mayor radicalidad cualquier actitud de posesión. «No desearás la mujer de tu prójimo.» Los célibes maduros y equilibrados no serán ciegos para ver la belleza interior o exterior de las personas con las que se encuentran, pero caerán en la cuenta de que admirar una flor no significa cortarla y hacer que se marchite. El célibe maduro puede apreciar y admirar sin codiciar. Si amamos en la amistad a personas de otro sexo de igual manera que a las pertenecientes al nuestro, las amamos en pleno respeto de la relación de alianza en que viven o para la que, tal vez, están preparándose. Esta libertad frente a la codicia hace posibles las relaciones humanas saludables.

Tal vez, una persona soltera y no comprometida con una vida célibe pueda experimentar el deseo de que una persona admirada, del otro sexo, se convierta en su cónyuge; pero si la persona deseada se encuentra ya comprometida en otra alianza, sea de matrimonio o de celibato, deberá renunciarse a aquel deseo considerándolo concupiscente. El célibe por el reino de los cielos podrá aceptar y desear la amistad, pero únicamente una amistad que no le robe su libertad y promueva la libertad de la otra persona para que ésta viva su relación de alianza en fidelidad.

d) Entusiasmo y ascetismo

Nadie puede vivir un celibato saludable si no está dedicado con entusiasmo a una gran causa. Esta causa no será el celibato mismo, sino una causa digna de la propia entrega total. El celibato por el reino de Dios es expresión de entusiasmo, de gozo en el Señor, de aceptación agradecida de la llamada a servir al evangelio y a las necesidades de las personas por amor de Dios.

Es seguro que una persona normal no se hará neurótica únicamente por el celibato en cuanto tal; sin embargo, muchas personas célibes se volvieron neuróticas porque sus vidas no estaban llenas de un ideal igual a la tarea implicada en el celibato. No es suficiente un entusiasmo momentáneo o inicial. Si una persona pretende dar plena significación a una vida célibe tendrá que mantenerse siempre en la senda hacia una mayor plenitud de vida en Cristo Jesús, en un servicio a la humanidad cada vez más entregado.

Sin embargo, incluso las personas que tienen experiencias límite de gran gozo en el servicio del Señor y del prójimo deberían comprender que no pueden mantener ese gozo, tan indispensable

para un celibato auténtico, si no adecuan su estilo de vida a este modo particular de vida. El apóstol advierte a todos los cristianos, pero de manera especial a los que se han embarcado en el celibato: «Así, pues, mirad atentamente cómo vivís; que no sea como imprudentes, sino como prudentes» (Ef 5,15).

En consecuencia, tanto los que se han entregado al celibato como los que han respondido afirmativamente a la vocación al matrimonio deberán cuidar que sus fantasías no abarquen aquellas cosas que contradicen su compromiso concreto. Quien quiera vivir el celibato con libertad interior se impondrá a sí mismo o a sí misma criterios claros en la elección de las amistades, para juzgar del ambiente en que vive, de los entretenimientos que frecuenta y de las lecturas, etc. Una persona célibe que malgasta más horas en la lectura de frívolas historias de amor o en la televisión que en la meditación de la palabra de Dios o en la celebración gozosa no debería sorprenderse de que le acechen frustraciones cada día más fuertes y numerosas.

El celibato exige un alto grado de libertad interior y exterior. Ambas se condicionan mutuamente. Todos nosotros nos convertiremos en manipuladores manipulados si no logramos integrar la dimensión contemplativa en nuestras vidas en libertad siempre creciente para el Señor. Para vivir el celibato sin frustraciones peligrosas, la persona comprometida en él necesita una capacidad generosa para regocijarse en el Señor, para contemplar la Palabra encarnada y para poner todas las relaciones y actividades a la luz del evangelio.

e) Castidad célibe y tensiones sexuales

Sería un planteamiento carente de realismo identificar la castidad perfecta, lisa y llanamente, con el estado de celibato. También sería injusto atribuirla al estado matrimonial. Cada cristiano está llamado a tender hacia la castidad perfecta en su propio estado de vida. Las personas casadas que se mantienen fieles a su compromiso se encuentran en el camino hacia la castidad perfecta acorde con su vocación. Con todo, no pensarán fácilmente que su castidad es perfecta cuando la entienden como condición y fruto de su amor mutuo en autodonación total. Ningún mortal puede pensar que ha alcanzado estas virtudes, pero nadie debería detenerse en su marcha en la dirección recta.

El celibato asumido por motivos rectos y vivido con sentido no produce, automáticamente y de una vez por todas, la castidad perfecta. Ésta es, más bien, una tarea de toda una vida. Las crisis temporales no invalidan un esfuerzo fiel por dar al celibato la significación y expresión rectas. Hay hombres y mujeres que viven su vocación célibe en dedicación verdadera a una causa grande y que, a pesar de ello, tienen dificultades momentáneas, por ejemplo, con la masturbación. Tal vez, otras personas que carecen del mismo ideal y dedicación se ven libres de esas dificultades o no sienten atracción alguna hacia el otro sexo, pero su carencia de ideales y su baja capacidad para amar a otros significa, generalmente, un celibato no realizado.

Las dificultades ocasionales, e incluso algunas caídas momentáneas, pueden provocar, mediante la gracia de Dios, un mayor celo por el Señor y una mayor confianza en él.

La vida célibe puede ocasionar grandes sufrimientos si uno no ha sido educado para el discernimiento. Al igual que cualquier otra persona, el célibe debería aprender a discernir la significación real de sus tensiones sexuales. Ellas pueden implicar y expresar un egoísmo básico, aunque no tiene por qué ser siempre así. Con frecuencia son producto de un condicionamiento psíquico o de tensiones hormonales. Liberarse de escrúpulos excesivos o de complejos de culpabilidad insensatos permite emplear mayores energías al servicio de lo que constituye el compromiso de una persona y posibilita un mayor dominio de sí mismo.

Cuanto mayor sea la veracidad con que uno vive la vocación célibe, tanto más fácilmente podrá superar las tentaciones y las caídas y arreglárselas con aquellas tensiones que no expresan egoísmo.

F) Pecados contra la castidad

Frecuentemente se ha acusado a los teólogos moralistas de prestar atención desproporcionada a los pecados contra la castidad. Se les ha inculpado también de ser más rigurosos en este campo que en otros. Pienso que no deberían ser censurados tanto por haber prestado atención especial a este campo, sino por haber prestado las normas prohibitivas sin prestar atención suficiente a la significación de la sexualidad y a la virtud de la castidad. Con todo, no puede negarse que algunos moralistas, más bien laxistas en otros

campos, fueron más severos en el campo de la castidad. Este fenómeno puede ser consecuencia de muchas razones históricas.

En la Iglesia posterior al concilio de Trento, la sexualidad fue el área más sensible para la exploración de un moralista. Ejemplo de esta situación peculiar puede ser una orden, publicada en 1612 por Claudio Aquaviva, general de los jesuitas y que afectaba a todos los miembros de la orden. Bajo precepto de obediencia y castigo de excomunión y remoción de toda función docente, Aquaviva impuso a los jesuitas que no enseñaran ni aconsejaran que existe generalmente parvedad de materia *(parvitas materiae)* en los pecados sexuales [144].

Los pecados contra la castidad deberían ser tratados con el mismo equilibrio, y prestando idéntica atención a las ciencias del comportamiento, que los pecados restantes. Pienso que la manera permanente de comportarse en esta materia sería: en ninguna de las áreas debería pensar el cristiano que puede trasgredir el mandamiento de Dios hasta un cierto punto y que únicamente más allá de esta línea divisoria comienza a obligar seriamente el mandamiento de Dios. Pero si el cristiano comprende que, dentro de la seriedad de todo pecado, algunos son más o menos serios que otros, deberá aplicar este mismo criterio a las materias del sexo [145]. La moral de salvar los mínimos exigidos debe dar paso a otra de crecimiento y de conversión permanente. El «resbalón» ocasional de una persona que se esfuerza en todos los terrenos, y por consiguiente también el del sexo, por observar una conducta sana y honesta debe ser valorado de manera muy distinta que la caída de otra persona cuya pintura general es la de carencia de crecimiento o de total decrepitud.

1. *Higiene de la imaginación y el deseo*

La valoración básica de la sexualidad como don del Creador y sometida a la influencia del Redentor, y la necesidad reconocida de un proceso de aprendizaje conducen a la conclusión de que la imaginación sexual es indispensable y buena en sí misma. Sin embargo, nuestro conocimiento de un mundo desordenado con todo tipo de llamadas sexuales degradantes y la conciencia de la concupiscencia hacen que la higiene de la imaginación constituya una parte importante de la ética sexual [146].

Sin un mínimo de imaginación es prácticamente imposible pensar en las realidades humanas, incluida la sexualidad. Desde un punto de vista ético surge la cuestión de si cultivaremos nuestra imaginación de manera que nos sirva para pensar saludable y respetuosamente y nos ayude a ordenar nuestros deseos en materia de sexualidad. No es tarea nada fácil educar la imaginación. Por supuesto, la represión es la senda más peligrosa que podríamos emprender. En muchos casos nos llevaría a la obsesión y a complejos de culpabilidad que devorarían nuestras mejores energías. Una educación sexual positiva, en la que se incluyan palabras sobrias sobre el papel de la fantasía, ofrece directrices útiles para cultivar la imaginación al servicio de la libertad y fidelidad creadoras.

Como punto de partida tomaremos la afirmación de que la imaginación sexual es buena si ayuda en el proceso de crecimiento en consonancia con el sexo masculino o femenino, con la edad y con el estado de vida; si actúa de manera posible en la búsqueda de una sexualidad madura y saludable. La imaginación o fantasía sexual se convierte en insana cuando se refugia en la evasión, en la pérdida de tiempo y de energías, en soñar despierto o nos lleva a una manera de pensar que degrada la sexualidad despojándola del respeto debido o conduce a un culto idolátrico del sexo.

Es normal que la fantasía sexual saludable dé origen a algunos placeres, lo que no equivale a equipararlo con un «estar dándole vueltas». Puede ser admiración gozosa de las obras del Señor, el gozo inherente al *eros*. Pero tan pronto como la fantasía sexual se convierta en causa de un despertar de excitaciones insanas o de deseos desordenados, tendrá que ponerse en práctica el dominio de la voluntad. Nuestro pensamiento, en el que incluimos la imaginación sobre realidades sexuales o sueños irreales que giran en torno al mismo tema, tienen gran impacto en nuestros deseos e intenciones. El consentimiento voluntario en deseos insanos emponzoña el manantial de nuestras decisiones interiores y de nuestra conducta. El Señor nos advierte: «No es lo que entra en la boca lo que hace impuro al hombre; sino lo que sale de la boca... Porque de dentro del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias. Eso es lo que hace impuro al hombre» (Mt 15,11-20).

Las palabras solemnes de Jesús en el sermón de la montaña: «Pero yo os digo...», agudizan de manera especial la responsabilidad de nuestros actos interiores; ello exige una higiene responsable de la fantasía sexual. La imaginación se hace mala no sólo

cuando toma parte en la planificación de una conducta pecadora, sino también cuando debilita la resistencia interior contra el mal. Puede convertirse en causa principal de la codicia y ocasionar la carencia de libertad para resistir a la concupiscencia. «Pues yo os digo: todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón» (Mt 5,28). La expresión «deseándola» significa no únicamente el acto interior de planear el adulterio, sino también el llamado «deseo ineficaz», aquel deseo que cesa inmediatamente de planificar la acción únicamente porque ésta resulta imposible o por temor a las consecuencias. Sin duda que consentir en imaginaciones desordenadas que se convierten en parte de la planificación de la mala conducta es más pecaminoso porque se da en ello, generalmente, una mayor implicación de la voluntad libre.

La importancia de una higiene sana de la imaginación sexual nos recuerda, de nuevo, la necesidad de crear un entorno saludable para uno mismo. Para lograrlo, deberemos cuidar la elección de nuestros amigos, de las lecturas, de las actividades en nuestros ratos de ocio, etc... La lectura habitual de revistas del tipo del «Playboy» o «playgirl» de seguro que no ayuda a crear un entorno sano y no es mejor que envenenar nuestro estómago o nuestra sangre.

2. *Conducta sexual amoral*

Toda la tradición judeocristiana, pero de manera especial el Nuevo Testamento, condena el adulterio como uno de los pecados más graves. Si las dos personas que intervienen en el pecado están casadas, se comete injusticia grave contra dos matrimonios. Se produce también pecado de adulterio cuando una de las dos personas irrumpe en el matrimonio de otra. El adulterio traiciona por completo la verdad del acto sexual. Es falsedad mirado tanto desde el punto de vista del sacramento, del amor, como desde la significación de la cópula sexual.

Semejante al adulterio es la fornicación con una persona consagrada al celibato por el reino de Dios por un libre compromiso de sí misma —o la realizada por ésta—. La tradición ha calificado esta fornicación de sacrílega.

La violación es la perversión total del significado de la cópula sexual; es un pecado grave contra la libertad y el honor de otra

persona. La persona violada debe resistir en la medida de sus posibilidades sin poner en peligro su vida (cf. Dt 22,23-27). Más vergonzosa aún es la violación de una persona que tiene la mente trastornada o es retrasada o la cometida contra una persona sometida a nuestra autoridad.

En todas las culturas encontramos la prohibición de incesto, el abuso sexual de miembros de la misma familia. Es un pecado que no sólo va contra la significación y finalidades de la sexualidad, sino que choca también contra el espíritu de la familia *(pietas)*.

La teología moral tradicional da el nombre de fornicación a toda cópula sexual realizada por dos personas solteras. La valoración moral ha prestado siempre atención adicional al pecado de escándalo o de cooperación en el pecado de otro.

En un intento de educar en el discernimiento, muchos teólogos advierten contra el empleo de la etiqueta «fornicación» para hablar de realidades tan diversas como la prostitución, el concubinato, la promiscuidad de personas solteras y los diversos grados de práctica sexual prematrimonial. Manteniendo el valor de la norma tradicional que afirma que la cópula sexual tiene su verdad y dignidad únicamente en el matrimonio, no deberíamos perder de vista que las digresiones de la verdad pueden ser de diversos grados en los que pueden darse diferencias cualitativas.

La prostitución, pagada o gratuita, es la negación total de la verdad y una explotación. La Sagrada Escritura condena de manera especial la prostitución del templo; nos referimos a la que se realizaba en el templo para celebrar la fecundidad en su sacralidad. Evidentemente, era la falsificación total de lo sagrado. La promiscuidad es, sin duda alguna, una falsedad completa. Emplea una terminología mucho más cercana al amor, pero las personas contradicen la auténtica significación de la cópula como entrega mutua recíproca. En el concubinato (que se define como comunidad sexual sin intención de fidelidad o estabilidad irrevocables) pueden existir diversos grados, desde la carencia de decisión firme por parte de la pareja para entregarse mutuamente por el tiempo que duren sus vidas, hasta la intención directa de tener esta comunidad sexual únicamente durante un espacio de tiempo limitado, siempre revocable.

Trataremos aquí de las relaciones prematrimoniales en el estricto sentido de cópula sexual entre dos personas que son novios y se preparan para el matrimonio. Evidentemente, en este caso

no podemos emplear la misma argumentación que en las situaciones precedentes.

Por respeto a la mentalidad actual trataremos por separado las relaciones prematrimoniales, la masturbación, la homosexualidad y otras desviaciones de la conducta sexual.

3. *Relaciones sexuales prematrimoniales*

La castidad prematrimonial, en sus manifestaciones y en sus dificultades, depende en gran medida del contexto cultural. En los siglos pasados, en Europa y en la mayor parte de los restantes continentes, el matrimonio era preparado por la respectiva familia patriarcal o matriarcal. Los futuros esposos se veían en contadísimas ocasiones y siempre sometidos a vigilancia muy estricta. Existía un gran interés social en que la futura esposa no tuviera relación carnal alguna antes de la celebración del matrimonio mientras que, al mismo tiempo, la moral doble ofrecía al joven la oportunidad de satisfacer sus apetitos carnales con prostitutas o con mujeres que se acercaban a dicha condición. En las modernas culturas urbanas e industrializadas, los dos sexos crecen juntos en la escuela y en la sociedad. Ellos mismos tendrán que elegir a su futura esposa y quieren realizar este cometido conociendo bien a la persona. El motivo principal, aunque no siempre, es el amor. Todo esto presenta el problema de las relaciones prematrimoniales de una forma nueva [147].

Es evidente que dos jóvenes que se encuentran con la idea de un futuro matrimonio lo hacen conscientemente como personas dotadas de sexo. A medida que se aproximan al matrimonio, especialmente por la promesa del «noviazgo formal», con mayor intensidad sinten la necesidad de expresarse el afecto mutuo por medio de besos, de abrazos y del contacto físico estrecho. Están viviendo un proceso de aprendizaje y de crecimiento en un compañerismo que exige un alto nivel de motivación y de control personal.

La preparación al matrimonio debe ser, ante todo, veraz. Es preciso no despertar falsas expectativas ni hacer promesas que no podrán cumplirse. Esto incluye también las expresiones de afecto, ya que ellas podrían ser entendidas también como promesa y podrían despertar falsas expectativas.

A pesar de todo el sensacionalismo en lo que se habla y escribe acerca de la revolución sexual, existe aún un alto porcentaje de jóvenes que desean abstenerse de relaciones sexuales hasta después de la celebración formal del matrimonio. Sin embargo, un número considerable de ellos consienten (frecuentemente con buena conciencia) en un *petting* prematrimonial en el que se busca el orgasmo deliberadamente. La teología moral tradicional considera esta práctica como moralmente inaceptable. Mientras que la ternura, en cuanto tal, es manifestación del afecto en respeto a la otra persona, este *petting* tiende con demasiada facilidad a usar a la otra persona para satisfacción propia. Sin embargo, esta afirmación es contradicha por muchos jóvenes quienes aseguran que, incluso en un *petting* intenso, lo principal es el gozo de estar juntos, disfrutar el uno con el otro. ¿Hasta qué punto es esto cierto?

La sociología empírica ha demostrado que un gran número de cristianos de todas las iglesias se niega a aceptar la doctrina tradicional de que la cópula sexual debe quedar reservada al matrimonio. No hablamos aquí de los que desearían justificar cualquier tipo de cópula si existe un lazo de afecto; hablamos estrictamente de las relaciones prematrimoniales, de la cópula entre dos personas que tienen, al menos, el proyecto de un matrimonio futuro, cópula con quien se espera será futuro consorte.

Sin duda alguna, la manera de argumentar contra esta conducta no puede consistir en citar textos bíblicos que condenan duramente la prostitución y, de manera particular, la prostitución sagrada, la realizada en el templo. Con frecuencia, la cópula prematrimonial es de naturaleza totalmente diferente. Sin embargo, la mayoría de los teólogos moralistas católicos y un buen número de moralistas de otras iglesias, particularmente de las iglesias ortodoxas, sostienen estrictamente la norma tradicional de que la cópula carnal tienen su plena verdad únicamente como expresión de un amor matrimonial firmemente comprometido.

Los jóvenes objetan diciendo: «Pero nosotros sabemos que nuestro compromiso mutuo no depende de una ceremonia.» Yo respondo: «La sexualidad es, y existen muchas razones para que continúe siéndolo, una realidad social. Vuestra huida a la privatización y vuestro rechazo de las expresiones sociales y eclesiales de compromiso va contra la verdad de la sexualidad.»

Podríamos preguntar a esos jóvenes: ¿Hasta qué punto estáis comprometidos seriamente? Un número considerable de muchachas me ha confesado en consultas que me han sido hechas que el novio obtuvo la cópula sexual después de insistir muchas veces

en su convicción de que: «Nos consideramos como marido y mujer», pero tan pronto como obtuvo lo que deseaba y tantas veces como quiso le confesó: «Te quiero muchísimo, pero no me caso contigo...» Tenemos que ser realistas y caer en la cuenta de lo que sucedería si los moralistas, e incluso la Iglesia oficial, llegaran a enseñar que, para realizar el acto sexual, basta con que dos personas se conozcan perfectamente, sean suficientemente maduras y estén seriamente comprometidas la una con la otra. Con frecuencia, la tentación sería enorme para los jóvenes, incluso en sus primeros encuentros; fácilmente pensarían que su caso reúne las condiciones apuntadas anteriormente.

En verdad que debemos tomar en cuenta las nuevas situaciones, pero no podemos ceder sin más a las tendencias de un momento que contradicen la normativa cristiana ideal. Debemos tener el coraje de manter la sabiduría tradicional, incluso si nuestra palabra cae en los oídos de un mundo que pretende la «libertad sexual» a la vez que rechaza el control social y las normas sociales que se refieran a una realidad tan profundamente social. Rollo May presenta una afirmación equilibrada de la desilusión de las personas sensibles: «La libertad sexual a la que estábamos entregados no llega a ser plenamente humana» [148].

Frecuentemente escuchamos la objeción: «Pero tenemos que probar antes del matrimonio para saber si congeniamos sexualmente el uno con el otro.» Yo respondo: La cópula sexual como prueba con otra persona difiere por completo —en su significación más profunda y en su experiencia psicológica— del acto conyugal como expresión de pertenencia mutua total. Probar la entrega total de uno mismo usando al otro para probar tiene tan poco sentido como probar lo que es la muerte entregándose a un sueño prolongado. La unión íntima adquiere su verdad por medio del compromiso firme. El informe presentado al Consejo británico de las iglesias responde a esta situación: «Cuando se realizan las cópulas para probar de manera que cada una de las partes pueda decidir si la otra le conviene o no, está ausente la condición mencionada arriba. Tales cópulas bien podrían resultar insatisfactorias y probar no una preparación para el matrimonio, sino una razón —de ordinario muy inadecuada— para pedir su desaparición» [149].

Lo que dice el informe sobre las relaciones sexuales ocasionales no ha sido afirmado pensado en el caso que nos ocupa, pero tiene alguna relación con él. «El coito ocasional es peligroso a no ser que estés preparado para ser indiferente a los sentimientos de la otra

persona y lo suficientemente encallecido para no dañarte a ti mismo. Una vez adquiridas estas "cualidades" no es fácil descartarlas en seguida cuando te embarcas en el matrimonio» [150]. Si uno prueba con otra persona y después la despide, ésta puede sentirse profundamente lastimada; podría quedar marcada para toda su vida.

Otro argumento que favorece las relaciones sexuales prematrimoniales suele ser: «La teología moral tradicional ha argumentado contra las relaciones sexuales prematrimoniales insistiendo en que la procreación fuera del matrimonio y antes de él es irresponsable. Pero ahora, con el empleo calculado de los períodos infecundos o mediante otras prácticas anticonceptivas, puede evitarse ese peligro. Respondo: las prácticas anticonceptivas entre personas no casadas separan completamente la significación unitiva del sexo de su finalidad procreadora; en consecuencia, no se salvaguarda la plena verdad ni la integridad del acto sexual. Por otra parte, ni siquiera la significación unitiva misma adquiere su plena verdad puesto que los dos no se han entregado mutuamente por completo o al menos en el lenguaje socialmente válido del compromiso público.

Sin embargo, a todo lo dicho debemos añadir un argumento tomado de la experiencia: todos los métodos anticonceptivos tienen sus riesgos y su tanto por ciento de inseguridad, especialmente cuando son empleados por jóvenes. Siempre existe la posibilidad de que fallen y en tal caso surge fácilmente la tentación de recurrir al aborto como medio para «resolver» el fallo. Además, en el caso de que las personas que realizan las relaciones prematrimoniales no hayan hecho público su compromiso mutuo, por ejemplo su noviazgo oficial, el hombre puede negar fácilmente su paternidad y renunciar a su responsabilidad del embarazo, dejando a la chica sola con su situación.

La declaración del Vaticano sobre algunas cuestiones concernientes a la moral sexual (29 de diciembre de 1975) reafirma la doctrina tradicional (n. 7): «Actualmente hay muchas personas que reivindican los derechos a la unión sexual antes del matrimonio, al menos en aquellos casos en los que la firme intención de contraer matrimonio y un afecto, que es ya en alguna manera conyugal en la psicología de los sujetos, requiere esta compleción que ellos consideran como connatural. Esta situación se produciría, de manera especial, cuando las circunstancias impiden la celebración del matrimonio, o cuando esta relación íntima parece necesaria para preservar el amor. Esta opinión es contraria a la doctrina cristiana

que afirma que todo acto genital debe ser realizado dentro de la institución matrimonial.»

Los autores de *Human Sexuality. New Directions in American Catholic Thought,* a la vez que rechazan el coito prematrimonial en el sentido estricto arguyen en favor de la opinión de que la cópula preceremonial puede ser moral [151]. Aceptan plenamente la dimensión social de la sexualidad y la necesidad de una manifestación pública del compromiso mutuo de los esposos. Pero arguyen diciendo que a veces la misma sociedad hace esta manifestación pública imposible. En consecuencia, ellos podrían aprobar la relación sexual de dos personas maduras que no sólo están comprometidos internamente el uno con el otro, sino que harían público el compromiso (celebración del matrimonio) si no se lo impidieran situaciones injustas. Puesto que realizan el acto sexual en espíritu marital, deben considerarse a sí mismos como irrevocablemente casados. En sus mentes no debe existir sí y no, debe existir únicamente un sí firme. En tales casos debería hablarse no de relaciones prematrimoniales sin más, sino, únicamente, de coito preceremonial. No estoy seguro de que esta posición pueda ser armonizada con la declaración vaticana de la Congregación de la fe. En cualquier caso, nadie puede dudar de que aquí se saltan unos límites claramente establecidos y que, en principio, todo coito prematrimonial queda excluido.

En mi opinión, es importante mantener la doctrina tradicional y la disciplina de la Iglesia en favor de la plena veracidad del acto sexual. Al mismo tiempo, debemos preocuparnos seriamente por la situación pastoral de los jóvenes que, presas de la influencia del ambiente y de una educación deficiente en moral sexual, son incapaces de mantener fielmente su intención de abstenerse de relaciones sexuales hasta que se hayan casado. Conviene que no dramaticemos las situaciones. Y deberíamos considerar también la posibilidad de que otros estén firmemente convencidos de que, habiendo alcanzado un firme compromiso mutuo y teniendo en cuenta la dificultad de la situación por la que atraviesan, pueden mantener relaciones prematrimoniales. Personalmente, jamás podremos aprobarlas, pero el confesor puede darles la absolución no en base a nuevas doctrinas, sino apoyándose, simplemente, en su convicción sincera. Con todo, el confesor debería expresar claramente esta manera de razonar.

4. *Autoestimulación*

El fenómeno del que hablamos ahora es tratado bajo nombres distintos. La «masturbación» se aplica originariamente sólo al macho humano, probablemente de *mas* (varón) y *turbare* (disturbar), pero, posiblemente, de *manus* (mano), significando la manipulación con la mano. Algunos psicólogos han sugerido la palabra «ipsación» (centrarse en el yo mismo). La tradición más rigurosa desde el siglo XVIII lo ha llamado frecuentemente onanismo, el pecado de Onán (cf. Gén 28,9). Se ha empleado también la palabra «autoerotismo», dando a entender el erotismo centrado en uno mismo.

El problema puede ser abordado desde dos planteamientos distintos. Los autores de los manuales del siglo pasado comenzaban afirmando el principio general de que la masturbación es siempre objetivamente materia grave y que no permite «parvedad de materia». Estos mismos autores habrían concedido, al menos en determinadas ocasiones, que subjetivamente puede no existir pecado grave. Los moralistas modernos que siguen esta corriente tendrían en cuenta las ciencias del comportamiento después de haber reafirmado el principio general.

El planteamiento común, actualmente, entre los éticos y moralistas que no pertenecen a la Iglesia católica y entre muchos teólogos morales de la generación actual considera en primer lugar la diversidad de los fenómenos y después pregunta por la significación moral, por el peligro moral o, posiblemente, por la pecaminosidad del fenómeno individual. Considero que este segundo planteamiento es el único posible o apropiado; no podremos determinar la norma ni la gravedad moral si no hemos intentado entender previamente la significación del fenómeno [152].

Los escritos del Antiguo Testamento no dicen palabra alguna directamente referida a la autoestimulación. En el Nuevo Testamento sucede, probablemente, lo mismo. A veces se ha pretendido ver en 1Cor 6,10 esta significación, pero la traducción de la nueva Biblia inglesa refleja la opinión de la mayoría de los exegetas modernos: «Ni el fornicador ni el idólatra... ni el que sea culpable de adulterio o de perversión homosexual... poseerá el reino de Dios.» («Perversión homosexual» incluye la palabra latina *mollis).* La Biblia de Jerusalén es de la misma opinión. Habla de los homosexuales. Los autores de los manuales traducen, con alguna frecuencia, «masturbadores» y llaman *mollities* a la autoestimulación.

«En la actualidad, podemos tener como cierto que los padres de la Iglesia apenas si tocaron este tema» [153]. Encontramos la primera posición clara en algunos de los libros penitenciales irlandeses-escoceses *(libri poenitentiales)*. Prevén una penitencia relativamente ligera para los adolescentes y otra más seria para los adultos y mucho más dura para los miembros de la clerecía. La valoración más rigurosa es la presentada por Pedro Damiano en su *Liber Gomorrianus* (1054), con una carta de aprobación oficial de León IX [154]. Con todo, no tenemos prueba alguna que nos permita afirmar la influencia de este libro en el siglo siguiente. El rigorismo comenzó a florecer bajo la influencia del puritanismo calvinista.

En 1711 se publicó el libro *Onania, or the Heinous Sin of Self-pollution, and All Rightful Consequences in Both Sexes, Considered with Spiritual and Physical Advise.* Su autor fue, probablemente, el Dr. Bekker. Basándose en Gén 38, llama a la masturbación «pecado que clama al cielo» y «homicida» [155]. En 1760, el calvinista Tissot publicó una disertación latina sobre las dolencias producidas por la masturbación. Fue traducida a las lenguas principales y fue un auténtico *bestseller*. Partiendo de esas fuentes médicas, el rigorismo penetró en la teología protestante y católica. Hasta los tiempos de Sigmund Freud, fue casi convicción común que la masturbación, y de manera especial la masturbación excesiva, tiene mucho que ver con la mayoría de las enfermedades. Y esto a pesar de que Galeno, la gran autoridad médica de la antigüedad, justificó la masturbación por motivos médicos cuando era necesaria para lograr un relajamiento de las tensiones [156].

A comienzos de este siglo, la investigación de las ciencias del comportamiento cambió radicalmente la valoración de la masturbación en el mundo secular y casi de igual manera en la teología protestante. Tuvieron que pasar bastantes décadas para que algunos teólogos católicos intentaran aprovecharse de las ciencias del comportamiento. En la actualidad, es opinión común no sólo que la autoestimulación tiene una mayor frecuencia en los niños y en los hombres, sino que tiene una significación muy distinta que en las muchachas y en las mujeres. En otros tiempos, los moralistas valoraron la autoestimulación de la mujer de manera distinta a la del hombre. Invocaban como razón que en la de la mujer no hay pérdida de semen. Los moralistas actuales aluden, principalmente, a la diferencia psicológica [157].

Los psicólogos y antropólogos han llamado la atención sobre el hecho de que en muchas culturas la autoestimulación es muy

frecuente en la infancia temprana. Es una especie de juego, de autodescubrimiento y no puede ser situada en el contexto de la masturbación del adolescente durante la pubertad.

En los países occidentales, un 90 % de muchachos y un 50 % de muchachas tienen fases de masturbación durante la pubertad. Parece ser mucho más frecuente entre la población escolar que entre la juventud trabajadora del campo que habita en casas pacíficas. Partiendo del alto porcentaje de jóvenes que se masturban, Kinsey y otros llegan a la conclusión de que esto es algo normal. Pero el hecho de que sea «normal» a nivel de las estadísticas no significa que sea normal en el plano moral. Tendríamos que preguntarnos si es «normal», saludable, el ambiente que ha influido tan fuertemente en este fenómeno. Pomeroy, uno de los colaboradores de Kinsey, representa la posición extrema: «Es fácil de realizar, no requiere lugar ni tiempo especial. Todos pueden hacerlo; de todas las actividades sexuales es la más sencilla de aprender. Relaja las tensiones y es útil, en consecuencia, para muchas situaciones» [158].

Algunos moralistas católicos afirman la normalidad de la masturbación del adolescente diciendo que se trata de una fase por la que deben pasar casi todos los adolescentes, aunque se trata de una fase que debe ser superada por un crecimiento general hacia la maduración [159]. A. Jordi, antropólogo y terapeuta experimentado, advierte: «Sin embargo, es una suposición ligera de nuestro tiempo, invadido por los conocimientos técnicos sexuales, caracterizar la masturbación como una trivialidad del proceso fisiológico del desarrollo» [160].

Gebsattel distingue cuatro tipos marcadamente diferentes de autoestimulación. «El primero, el relajamiento puramente físico bajo presión, (onanía por necesidad); segundo, la autoestimulación dessexualizada, es decir, autoestimulación por motivos diferentes a los sexuales; tercero, práctica dessexualizada, acompañada o causada por imaginaciones; cuarto, el síndrome masturbatorio, un síntoma de una actitud» [161]. La mayoría de los terapeutas no ven problema moral en los dos primeros tipos y muchos eticistas piensan de la misma manera.

Pienso que deberíamos centrarnos en aquel tipo de autoestimulación que manifiesta o está acompañado por una postura egolátrica, expresada no sólo en el campo sexual, sino en la totalidad de la vida. Superar esta postura sería la meta principal del crecimiento moral y psicológico. El síndrome masturbatorio es particularmente

serio si presenta una tendencia narcisista, un aprisionamiento en el yo egoísta. Es posible que debamos buscar a los responsables fuera de la juventud; en aquellas personas que al negar al niño, desde el principio, el verdadero amor y afecto y no logrando comunicar ideas liberadoras a la juventud, son responsables de esta miseria.

Es preciso ayudar a los adolescentes ofreciéndoles comprensión, estímulo y discernimiento. Pero ellos deben aprender que «la necesidad que tiene el adolescente de controlar sus apetitos sexuales y su capacidad para lograrlo es la medida de su avance hacia la madurez de la edad adulta» [162]. Sin embargo, los educadores deben ser plenamente conscientes de los graves daños provocados por enfatizar en exceso, y de manera grosera, los daños causados por la masturbación [163]. Los complejos de culpabilidad u obsesiones morales que tienen como tema este problema no sólo paralizan las energías, sino que perpetúan, frecuentemente, el problema. La enseñanza moral caracterizada por una visión dinámica que urja la necesidad de crecimiento y de maduración es el camino único para ayudar a los jóvenes a superar estas dificultades y a no desanimarse por los fallos parciales.

Valorar de manera aproximada la situación de la juventud incapaz aún de dominar el problema es posible únicamente prestando atención al hecho de si el cuadro general es de crecimiento o de estancamiento. La masturbación puede ser un síntoma serio de estancamiento, incluso de decadencia; puede ser también síntoma de un ambiente insano y de relaciones nocivas [164].

La autoestimulación habitual en los adultos puede ser síntoma serio que denota, tal vez, una variedad de dificultades o de fracasos. Pero, cuando se trata de personas que se esfuerzan seriamente y con generosidad, la presunción está a favor de que, subjetivamente, no se trata de un gran pecado; tal vez sea una mezcla de sufrimiento y de egoísmo aún no superado. En tal caso, el imperativo moral consiste en aceptar pacientemente lo que no puede ser sanado y, al mismo tiempo, esforzarse con mayor seriedad y generosidad en la búsqueda de la madurez y de la generosidad en todos los terrenos.

5. *La homosexualidad y otras formas de sexualidad desviada* [165]

Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo presentan la homosexualidad como una de las perversiones más llamativas. La sub-

cultura homosexual estuvo relacionada, frecuentemente, con un culto idolátrico a un dios varón. Cuando Pablo habla del fenómeno de la homosexualidad en las culturas paganas, no de los homosexuales, pronuncia este duro juicio: «Por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón hasta una impureza tal que deshonraron entre sí sus cuerpos; a ellos que cambiaron la verdad de Dios por la mentira... Por eso, los entregó Dios a pasiones infames; pues sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abrasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos el pago merecido de su extravío» (Rom 1,24-27).

La homosexualidad es un atentado contra la complementariedad que se da entre hombre y mujer. El homosexual o la lesbiana no aprende el «lenguaje» diferente del otro sexo. Existe miedo al otro sexo, a aceptar y a apreciar la diversidad sexual; se carece de confianza en que el otro tiene algo que decir.

La teología moral debe distinguir cuidadosamente entre personas con orientación homosexual exclusiva y otras que, con buena voluntad, podrían desarrollar plenamente la heterosexualidad. Colocarse libremente en la senda peligrosa y resbaladiza de la homosexualidad es un pecado serio contra uno mismo y contra otros. La totalidad de nuestra tradición sostiene que las personas cogidas por la tendencia homosexual hasta el punto de ser inadecuadas para el matrimonio deben abstenerse de toda actividad genital, de igual manera que se pide tal comportamiento a otros célibes. Pero el consejero debe ser paciente y ejercer una gran capacidad de discernimiento.

En el caso de los homosexuales que estaban desenfrenados, pero que ahora se han asentado en una amistad construida sobre ideales comunes y han disminuido abiertamente la actividad, se tendrá como criterio decisivo el del crecimiento en la castidad, en la totalidad de la vida y en las actitudes. Conviene incrementar el sentimiento de corresponsabilidad, de manera que uno no sea responsable de las perversiones de otros. Las personas que tienen entre veinte y treinta años pueden ser curadas si son motivadas fuertemente y encuentran un terapeuta capaz. Si una persona puede superar una tendencia desviacionista, está obligada a hacerlo.

La homosexualidad, y más aún otras desviaciones sexuales tales como el sadismo y masoquismo, el fetichismo y la bestialidad, son graves patologías y deben ser tratadas por la ética médica [166]. La

actitud cristiana debe ser la del Médico divino, el samaritano misericordioso. Pero por el amor al Redentor, debemos desenmascarar aquellas teorías que justifican estas formas de conducta apoyándose en errores graves sobre la significación de la sexualidad.

Tratando el campo de la sexualidad humana, Kinsey da el siguiente, detestable, consejo: «El médico ... puede asegurar a tales individuos que esas actividades son, biológica y psicológicamente, parte del cuadro normal» [167].

Nuestra enseñanza, por el contrario, debe transmitir siempre el sublime mensaje de que Dios creó al varón y a la hembra a su imagen y semejanza. Ésta es la buena nueva y, por consiguiente, la norma básica de nuestra vida moral.

NOTAS

Introducción

1. A. Dondeyne, *Liberté et vérité. Étude philosophique*, en H. v. Waggenbergh, *Liberté et vérité*, Univ. de Lovaina 1954, p. 41.

2. San Agustín, *Dilige et quod vis fac*. El acento recae en el *Dilige*, que se refiere al amor verdadero.

Capítulo I

1. *Gaudium et Spes* 45.

2. G. Baum, *Religion and Alienation*, Nueva York - Paramus - Toronto 1975, p. 251s; cf. A. Greeley, *The New Agenda*, Nueva York 1973. G. Baum insiste con razón en que la dimensión simbólica no rechaza o minimiza la histórica. Cf. R. Bellah, *Beyond Belief*, Nueva York 1970, p. 220.

3. J.H. Wright, *Divine Knowledge and Human Freedom*, «Theol. St.» 38 (1977), 450-477; cita, en p. 453.

4. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften* v, p. 219.

5. San Agustín, *De Trinitate* 15, cap. 14, PL 42, 1076s, también BAC, *Obras de san Agustín*, t. v, p. 882ss.

6. S.Th I, q 43, a. 3, ad 2.

7. H.U. v. Balthasar, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1960, p. 179.

8. A. Dencke, *Wahrheit. Eine evangelische Kasuistik*, Gotinga 1972, p. 60s.

9. *Pastor* de Hermas, *Mandamientos*, 3,1s.

10. Cf. Ph. Dessauer, *Wahrheit als Weg*, Munich 1946, p. 60s.

11. *Gaudium et Spes* 10.

12. *Gaudium et Spes* 22.

13. *Gaudium et Spes* 32; cf. 45.

14. E. McDonagh, *Morality and Spirituality*, «Studia Moralia» 15 (1977), 121-137.

15. J. Ratzinger, *Glaube und Zukunft*, Munich 1970; trad. cast.: *Fe y futuro*, Sígueme, Salamanca 1973.

16. Cf. H. Küng, *Christ sein*, Munich 1974, p. 35ss (trad. cast.: *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977); A. Schmied, *Wahrhaftigkeit und Glaube*, «Studia Moralia» 15 (1977), 545s.

17. R. May, *Man's Quest for Himself*, Nueva York, 7.ª edición, 252.

18. H. Schär, *Was ist Wahrheit? Eine theologisch-psychologische Untersuchung*, Zurich 1970, p. 38s.

19. Cf. A. Schmied, o.c. 535.

20. Cf. D. Donnelly, c.s.j. *Team. Theory and Practice*, Nueva York 1977. Es uno de los libros más útiles para aprender a compartir la búsqueda y la práctica de la verdad.

21 R Ricker, *Pluriformes Christentum* Viena 1970, p 62s, ct M de Couteau, *¿Existe un lenguaje de la unidad?* «Concilium», 51 (1970) 83 98
22 A Hartmann, S I, *Tolerance und Christlicher Glaube* Francfort 1955, 115s
23 R A McCormick, *Conscience, Theologians and the Magisterium* «The New Catholic World» 220 (1977), 269
24 Cf R Egenter, *Erfahrung ist Leben Die Rolle der Erfahrung fur das sittliche Leben* Munich 1974, P Toinet, *Expérience morale chretienne et morales philosophiques,* «Studia Moralia» 12 (1974), 9 46, J Étienne, *Le rôle de l'expérience en morale chrétienne* l c 47 54
25 H Cox, *The Seduction of the Spirit The Use and Misuse of Peoples Religion* Nueva York 1973, p 144 168
26 O c p 170s
27 *Gaudium et Spes* 62 Cf el comentario de R Tucci, S I en *Lexikon fur Th K Das Zweite Vatikanische Konzil,* vol III, 476 485, especialmente lo referente al conflicto entre dos planteamientos opuestos El planteamiento tradicionalista considera la verdad como posesión estática de la Iglesia En ella no se prestaria atencion a la condicion psicologica social o historica de aquellos que «poseen» y enseñan esta verdad En contraposición a este planteamiento, la cultura moderna considera la verdad como algo que debe ser buscado y descubierto constantemente El debate del concilio ha demostrado la busqueda apasionada de la verdad, una mejor comprension de ella, se ha mantenido abierto a las nuevas posturas y condiciones existenciales que permiten una mejor captación de la verdad
28 Cf Sinodo romano 1977
29 J M Sailer, *Handbuch der christlichen Moral* II, Munich 1917, p 52
30 O c II, p 48
31 Y Congar, *Reflexion et propos sur l originalite d une ethique chretienne* «Studia Moralia» 15 (1977), p 35
32 F X Durrwell, *Vous avez éte appeles* «Studia Moralia» 15 (1977) p 354
33 Cf A Dondeyne, o c p 55 y 57
34 *Gaudium et Spes* 62
35 Cf W A M Luijpen, *Existentielle Phanomenologie,* Munich 1971, p 102
36 Cf A Auer, *Das Vorverstandnis des Sittlichen und seine Bedeutung fur eine theologische Ethik,* «Studia Moralia» 15 (1977), p 219 244
37 D Donnelly, o c, p 76
38 J Nuttin, *Liberté et Verité psychologique,* en *Liberte et Verite,* Lovaina 1954, p 103
39 H Schar, *Was ist Wahrheit?* Zurich 1970, p 322
40 A Dondeyne, o c, p 53 55
41 C Messner, *Kulturethik,* Innsbruck [2]1959, p 568ss, H Schar, o c p 355ss
42 Ph Dessauer, o c, p 81
43 Cf A Denecke, o c p 16ss
44 K Jaspers, *Von der Wahrheit Philosophische Logik* Munich 1947 p 381ss
45 Luijpen, o c, p 149
46 V Frankl, *Der Wille zum Sinn* Berna Stuttgart 1972 p 85
47 O c, p 219
48 Cf A Maslow *The Need to know and the Fear of Knowing* «Journal of General Psychology» 68 (1963), p 111 122
49 M Heidegger, *Sein und Zeit,* Tubinga [6]1949 p 130 (version castellana *El ser y el tiempo,* Fondo de Cultura Económica, Mexico [2]1962)
50 Cf Luijpen o c, p 126 y 175, L Landgrebbe *Der Weg der Phanomenologie,* Gutersloh 1963, p 77s
51 Cf J V Morley, *On Compromise* Londres 1933, p 22s
52 Cf M Merleau Ponty, *Sens et non-sens,* Paris [6]1966, p 318
53 Cf B Haring, *Ética de la manipulacion,* Herder, Barcelona 1978, p 28 64, 153 186
54 K Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* Munich 1962, p 530s, *Von der Wahrheit,* p 460
55 Luijpen, o c, p 126
56 *Gaudium et Spes* 36, cf Dondeyne, o c, p 52
57 Luijpen, o c, p 84 cf 82 123

58 O c, p 126
59 G Marcel, *Homo Viator,* París 1944, p 157
60 Ph Dessauer, o c, p 27
61. E F Schumacher, *Small is beautiful Economics as if People Mattered,* Nueva York San Francisco Londres 1975, p 296
62 *Gaudium et Spes 5.*
63 A Denecke, o c, p 47
64 Cf Luijpen, o c, p 101, A Dondeyne, *Foi chrétienne et pensée contemporaine,* París 1952, p 35 42, trad cast *Fe Cristiana y Pensamiento contemporáneo,* Cristiandad, Madrid 1963
65 Luijpen, o c, p 106s
66 O c, p 110
67. O c, p 68
68 V Eid, *Sakramentales und christliches Ethos,* «Studia Moralia» 15 (1977), 143 cf Schar, o c, p 328
69 Cf M Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* Leipzig 1966, K Mannheim *Essays on the Sociology of Knowledge,* Londres 1952, J Schaaf, *Grundprinzipien der Wissenssoziologie,* Hamburgo 1956, W Stark, *Sociology of Knowledge,* Londres 1958, G Gurvitch, *Les cadres sociaux de la connaissance,* París 1966, íd, *Traité de sociologie* II, París [3]1968, esp p 103-136
70 G Gurvitch, *Traité de sociologie* p 112 116
71 O c, p 122 126
72 En el volumen III, cuando tratemos de la cultura, de la sociedad y de la politica, volveremos a tocar los problemas del conocimiento y de la sociología de la moral
73 S Th I-II, q 2, a 2 «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem», cf Dondeyne, *Verité et liberté,* p 64
74 *Gaudium et Spes* 62 y AAs 54 (1962), p 792
75 Cf B Haring, *La Iglesia no es una sociedad monopolizadora,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, p 111 125 (este ensayo tomó como punto de partida la sociología de los monopolios, referente a la sociología del conocimiento)
76 *Discorsi, messaggi, colloqui del santo Padre Giovanni XXIII* III, 575
77. *Decreto sobre el ecumenismo* 11
78 Cf J Neumann, *Menschenrechte auch in der Kirche?,* Zurich 1976, p 134s
79 K Rahner, *Uber schlechte Argumentation in der Moraltheologie,* «Studia Moralia» 15 (1977), p 250
80 G Gurvitch, o c, p 133s
81 Cf Luijpen, o c, p 130
82 O c, p 99s
83 O c, p 104
84 V Frankl, *Der Wille zum Sinn* Berna Stuttgart 1972, p 85
85 K Jaspers, *Von der Wahrheit,* Munich 1947, p 987, cf p 597
86 O c, 1004s, cf A Ganoczy, *Wahrheitsfindung durch die Liebe* en H Fischer, *Prinzip Liebe, Perspektiven der Theologie,* Friburgo de Brisgovia 1975, p 59 75
87 Agustín, *De Trinitate* 15,11, PL 42 1071
88 O c, 15,11, PL 42,1072
89 O c, 15,21, PL 42 1088
90 O c, 15,11, PL 42,1073
91 M A Klapfenstein, *Die Luge im Alten Testament Ihr Begriff ihre Bedeutung und ihre Beurteilung,* Zurich Francfort 1964, p 321ss
92 O c, p 353
93 Cf R Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* Berlín [3]1959 p 370
94 Cf Agustín, *Enarrationes in Ps 5* PL 36,86, Tomas STh II II, q 110, a 4
95 A Kern, *Die Luge,* Graz 1930 p 117
96 Cf A Landgraf *Sundhaftigkeit der Luge nach der Lehre der Fruhscholastik,* «Zeitschr fur kath Theol » 63 (1939), 157 180
97 J Mausbach, *Katholische Moraltheologie,* 5ª ed, III, p 244 y la 10ª ed reelaborada

por G Ermecke, III, p 596, cf H Kung, *Sinceridad y veracidad*, Herder, Barcelona ²1970

98 Agustín, *De mendacio* 17, PL 40,510

99 El estudio más completo de la historia del problema ha sido realizado por G Müller, OSB, *Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Luge*, Friburgo de Brisgovia 1962, pp 27 229 (bibliografía pp XVII XXIV)

100 *Soliloquia*, lib II, 9,16, PL 32,892

101 *De mendacio* II,2, PL 40,487

102 O c , XX,41, PL 40,515

103 *Retractationes* I 27, PL 32,630

104 *Contra mendacium* VII,17, PL 40,527

105 O c , IX, 20, PL 40,530

106 Jerónimo, *Epist* 85, cap III,11, PL 33,257

107 Citado en Kern, *Die Lüge*, 57 (intercambio de correspondencia) I,269s

108 H Grisar, *Luther*, Friburgo de Brisgovia 1911, p 460

109 Dz 1176, DS 2126s

110 A Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis*, 9ª ed , III, n 381-383, A Vermeersch, *De mendacio*, «Gregorianum» 1 (1920), 11-40, 425 4/4, J. Lindworski, S I , *Das Problem der Luge bei katholischen Ethikern und Moralisten*, en O Lipmann, *Die Luge*, Leipzig 1927, 69ss, N Ledrus, S I , *De mendacio*, «Periodica de re morali» 32 (1943), 5-58, 123 171, 33 (1944), 5 60, M Laros, *Seid klug wie die Schlangen und einfaltig wie die Tauben*, Frankfurt 1951, otros autores, cf G Muller, o c , p 199 225

111 Laros, o c , p 82

112 K-H Peschke, *Das Problem der absoluten Sündhaftigkeit der Luge*, «Studia Moralia» 15 (1977), 697 711

113 Cf F Kainz, *Psychologie der Sprache*, Stuttgart 1954, W P Robinson, *Language and Social Behavior*, Harmondsworth 1972

114 A Dedecke, o c , E Ansohn, *Die Wahrheit am Krankenbett Grundfragen einer arztlichen Sterbehilfe* Munich 1965 p 115

115 Cf B Haring, *Medical Ethics*, Slough and Notre Dame, 1973, p 203ss

116 R Egenter, *Das Edle und der Christ*, Munich 1935, p 61

117 Cf G Marcel, *Fidélité créatrice*, en *Du refus à l'invocation*, París 1940, p 199 217, M Nédoncelle, *De la Fidélité*, París 1953, H Bethge (dir), *Eid, Gewissen, Treupflicht* Francfort 1965, A Dumas y otros autores, *Engagement et fidélité*, París 1970, H Kramer, *Sittliche Vorentscheidung*, Wurzburgo 1970, id , *Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben der Christen*, Munich Paderborn 1974, R Pesch, *Freie Treue Die Christen und die Ehescheidung*, Friburgo de Brisgovia 1971, M Joulin, *Vivre fidèle*, París 1972, P Kemp, *Théorie de l'engagement* I, París 1973, J Cl Sagne, *Conflict, changement, conversion Vers une éthique de la conversion*, K Demmer, *Die Lebensentscheidung Ihr moraltheologische Grundlage*, Munich - Paderborn - Viena 1974, V Ayel, *Inventer la fidélité au temps des certitudes provisoires*, Lyón 1976

118 E Schillebeeckx, *Christus und die Christen*, Friburgo de Brisgovia 1977 (después de haber leído las ricas páginas sobre *chesed* y *emeth* en el Antiguo Testamento (o c , 84 92) uno se sorprende de que este libro sobre Cristo y sobre los cristianos no elabore esta dimensión de la fidelidad en el Nuevo Testamento Me parece que se debe a la escasa literatura existente sobre este tema de la fidelidad en el Nuevo Testamento a pesar de que nadie puede negar que ocupa un lugar central)

119 A Denecke, o c , p 49

120 A Dumas, *Theologie biblique de la fidélité*, en *Engagement et fidélité*, París 1970, p 14

121 Cf J Guillet, *Themes bibliques*, París 1950, p 55s

122 O F Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Francfort 1972, p 171

123 P de Locht, *Les risques de la fidélité*, París 1972 p 48-52, trad cast *Los riesgos de la fidelidad*, Sígueme Salamanca 1974

124 V Ayel, o c , I, p 17

125 Cf M Nédoncelle, o c

126 P Kemp, o c I, p 17

127 Esta tendencia es muy acusada en la, por otra parte, excelente obra de H Krammer, o c , p 222ss

128 Cf Bollnow, o c , p 174

129 K Demmer, o c , p 88

130 Cf Nédoncelle, o c , p 137ss

131 Cf B Haring, *Ética de la manipulación*, Herder, Barcelona 1978, p. 153-179.

132 Cf Nédoncelle, o c , p 143ss

133 De Locht, o c , p 63

134 K Demmer, o c , p 88s

135 E Mounier, *Le personnalisme*, París 1949, p 68

136 Cf Bollnow, o c , p 160s

137 G Marcel, *Schopferische Treue*, Munich 1961, p 143 (título del original en francés *Du refus a l'invocation*, París 1940),

138 G Marcel, *Être et avoir*, París, 1935, p 183

139 G Marcel, *Homo viator*, París 1944, p 185

140 G Marcel, *Schopferische Treue* p 160

141 O c , p 164

142 Nédoncelle, o c , p 156

143 O c , p 113, cf 104ss

144 K Demmer, o c , p 100

145 V Ayel, o c , p 149

146 V Jankelevitsch, *Le courage et la fidélité*, en *Traité des vertus* II, 1970, p. 359, 4 cita, p 415

147 G Marcel, *Schopferische Treue*, p 232

148 Nédoncelle, o c , p 52s 62ss, M Joulin, o c , p 29s

149 Jankelevitch, o c , p 411

150 Cf K Demmer, o c , p 83 87

151 H Kramer, o c , p 231

152 G Marcel, o c , p 148

153 V Jankelevitch, o c , p 359

154 V Ayel, o c , p 92

155 J B Metz, *Entscheidung* en *Handbuch theologischer Grundbegriffe* I, Munich 1962, 284, tr cast *Conceptos fundamentales de Teología*, 4 vol , Cristiandad, Madrid 1967.

156 Nédoncelle, o c , p 111

157 Cf K Demmer, o c , p 100

158 Cf V Ayel, o c , p 107

159 O c , p 136

160 Cf G Marcel, *Positions et approches*, París 1933, p 287 292

161 Cf V Ayel, o c , p 79

162 O c , p 87 133

163 G Marcel, o c , p 156

164 Kramer no sólo acentúa unilateralmente *selbstreue* (fidelidad para consigo mismo), sino que considera además, la propia realización como el objetivo principal del matrimonio, cf o c , p 257 Sin duda, ésta es una tendencia fuerte en nuestra cultura

165 Cf B Haring, *La nueva alianza vivida en los sacramentos*, Herder, Barcelona ²1967 id , *La vida cristiana a la luz de los sacramentos*, Herder Barcelona 1972

166 Dz 875 882, DS 1638 1649

167 *Gaudium et Spes* 48

168 Cf B Haring, *Theological Appraisal of Marriage Tribunals* en L G Wrenn *Divorce and Remarriage in the Catholic Church*, Nueva York 1973, p 16 26

169 Cf M Wundt, *Die Ehre als Quelle des sittlichen Lebens in Volk und Staat*, Langensalza 1927, O H Nebe, *Die Ehre als theologisches Problem* Berlín 1936, F Weidauer, *Die Wahrung der Ehre und die sittliche Tat*, Leipzig 1936, H E Hengstenberg, *Von der Ehre, sofern sie den Christen angeht*, Munich 1937, R Egenter, *Von christlichen Ehrenhaftigkeit*, Munich 1937, Th Steinbuchel, *Ehrfurcht*, Stuttgart 1947, H Reiner, *Die Ehre Kritische Sicht einer abendlandlischen Lebensform*, Darmstadt 1956, D C MacClelland, *The*

Achieving Society Princenton, N J, 1961, W Korff, *Ehre Prestige, Gewissen,* Colonia 1966, O F Bollnow, *Ehre und guter Ruf* en *Einfache Sittlichkeit* Gotinga [4]1968, p 47 60, R Buchkremer, *Ehrgeiz,* Stuttgart 1972, F Haider, *Die Ehre als menschliches Problem Versuch einer padagogischen Orientierung* Paderborn 1973, E Schillebeeckx, *Ehre Gottes und das wahre, gute und gluckliche Menschsein* en *Christus und die Christen* Friburgo de Brisgovia 1977, p p 627 818

170 *Quaestiones quodl* 10,6,12, ob 3

171 STh II II, 103,1

172 Bollnow, *Einfache Sittlichkeit,* p 49

173 M Scheler, *Gesammelte Werke* 10 p 628, cf 10, p 65ss

174 R Egenter o c, p 101 122ss

175 M Gierens *Ehe, Mensur und Duell,* Paderborn 1928, p 46

176 J B Hirscher, *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Gottesreiches in der Menschheit,* Sulzbach [5]1851, III pp 144s

177 Cf STh II II, 60 3

178 Cf Bollnow, o c, p 57

179 Cf R Egenter, o c, p 73

180 Agustin, *De bono viduitatis,* XII, PL 40 448

181 R Buchkremer, o c

182 O c, p 52 68

183 A Mitscherlich, *Die Unfahigkeit zu trauen,* Munich 1962, p 164

184 Ph Lersch *Aufbau der Person,* Munich [8]1962, p 192

185 H Buchkremmer, o c, p 94, cf D Riesmann, *Die einsame Masse* Berlin 1956, p 59

186 F W Foerster, *Die Aufgaben der Erziehung,* Friburgo de Brisgovia, p 3

187 Buchkremer, o c, p 110, A Gehlen, *Urmensch und Spatkultur,* Francfort [2]1964, p 67

188 Buchkremer, o c, p 84

189 Cf O Willmann, *Didaktik* Friburgo de Brisgovia Viena [6]1957, p 309, Buchkremer, o c, p 114

190 Buchkremer, o c, p 126, el autor señala algunas observaciones críticas y atinadas sobre la ambición en la carrera sacerdotal y en determinadas tradiciones de órdenes religiosas (o c, p 70ss95ss)

191 Cf san Alfonso María de Liguori, *Theologie Moralis,* lib III, n 966

Capítulo II

1 Cf H Charlier, *L'art dans la communauté chretienne,* en *Problemes de l'art sacre* París 1951, p 138, H Hermann, *Glanz des Wahren Von Wesen, Wirken und Lebensbedeutung der bildenden Kunst,* Friburgo de Brisgovia [3]1952

2 A Marc, *Dialectique de l affirmation* Paris 1952, p 238

3 Santo Tomás, *De divinis nominibus,* cap 4, leccion 5 y 6, cf K Barth, *Kirchliche Dogmatik,* II/1, Zurich 1946 p 733ss

4 STh I, q 39 a 8

5 Agustin, *Confesiones* XIII, cap XX, 28, PL 32,856

6 Agustin, *De civitate Dei* XIII, 29 33, PL 41,796 804

7 Cf H U von Balthasar, *Herrlichkeit Eine Theologie der Aesthetik,* tomo I *Schau und Gestalt,* Einsiedeln 1961, p 31

8 H G Gadamer, *Wahrheit und Methode Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik,* Tubinga 1960, p 36, version castellana *Verdad y Metodo,* Sigueme, Salamanca 1977, se cita el original aleman

9 Balthasar, o c, p 9

10 Cf H E Bahr, *Theologissche Untersuchung der Kunst Poesis* Munich Hamburgo 1965 p 26ss

11. P Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione Orientale,* Roma 1969, p 16

12 Agustín, *Enarrationes in Ps* 14, PL 37, 1964

13 Agustín, *Enarrationes in Ps* 96,19, PL 37,1252

14 Balthasar, *Herrlichkeit,* III/1, Einsiedeln 1965, p. 27.

15 Ibid, p 28

16 Cf o c, p 341 344

17 Cf G Nebel, *Das Ereignis des Schonen,* Stuttgart 1953, p 48 155s

18 Cf R M Rilke, *Briefe aus den Jahren 1904 1907,* Berlín 1939, p 210

19 B Pascal, *Pensees,* n 206, tr cast *Pensamientos,* Iberia, Barcelona 1976

20 León Magno, *Sermo 72,* 4, PL 54, 389

21 E Souriau, *La couronne d'herbes,* París 1975

22 J Moltmann, introducción a G M Martin, *Wir wollen alle auf Frden schon, Das Recht auf Gluck,* Stuttgart 1970, p 11

23 G Nebel, o c, p 188

24 Cf H G Gadamer, o c, p 37

25 E F Schumacher, *Small is beautiful,* Nueva York Londres 1975

26 O c, p 296

27 J Maritain, *Art et scholastique,* Paris 1927, p 245

28 Citado por G Jaquemet, *Art et morale,* en *Catholicisme* 969, cf Maritain, o c, 122, 129.

29 Maritain, o c, p 315

30 Pío XII, saludo a los artistas italianos, 8 de abril de 1952

31 Maritain, o c, p 130s

32 K Barth, *Wolfgang Amadeus Mozart 1756/1956* Zollikon 1957, p 44 cf H E Bahr, o c, p 87

33 R Guardini, *Ueber das Wesen des Kunstwerkes,* Tubinga [4]1954, p 50, tr cast *Sobre la esencia de la obra de arte,* Cristiandad, Madrid 1961

34 *Kritik der Urteilskraft,* § 49

35 O c, § 42, cf Gadamer, o c, p 47s

36 J Moltmann, prefacio a *Theology of Joy,* Londres [2]1976

37 Y de Montcheuil, *Problemes de vie spirituelle,* París [4]1947, p 131s

38 Cf H Sedlmayr, *Verlust der Mitte,* Salzburgo [7]1956, id, *Der Tod des Lichtes, ubergangene Perspektiven moderner Kunst,* Salzburgo 1965

39 G Jaquemet, o c, 872

40 Cf D Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften* V, 357, A Altenahr, *Dietrich Bonhoeffers Gedicht «Stationen auf den Weg zur Freiheit»,* «Studia Moralia» 15 (1977), 283

41 Cf H E Bahr, o c, p 98ss

42 M Landmann, *Pluralität und Antinomie Die kulturelle Grundlage seelischer Konflikte,* Munich - Basilea 1963, p 82

43 J Maritain, o c, p 268

44 A D Sertillanges, *L'art et la morale,* París 1933, p 33

45 E Souriau, o c, p 87

46 J Maritain, o c, p 123

47 Th Haecker, *Dialog uber Christentum und Kunst,* Hellerau 1930, p 22, cf *Christentum und Kultur,* Munich 1927, p 50

48 Ph Dessauer, o c, p 73

49 H E Bahr, o c, 101, cf Gadamer, o c, p 181

50 Cf P Bono, *La morale dell'artista Discorsi sui fondamenti di etica estetica,* Milán 1969, p 275 299

51 Pío XII, Alocución a los asistentes al primer congreso internacional de artistas católicos (5-7-1950)

52 Pío XII, Alocucion a un grupo de autores y artistas teatrales y cinematográficos católicos (26-8 1945)

53 Balthasar, *Herrlichkeit,* III/1, 28

54 G Jacquemet, o c, p 873s

55 Balthasar, o c , p 34s

56 *Constitución sobre la sagrada liturgia* 122

57 Bahr, o c , p 186s, R Egentor, *Kitsch und Christenleben*, Ettal 21958

58 *Constitucion sobre la sagrada liturgia* 124

59 Pio XII, Alocución de 27 10 1932, AAS 24 (1932), 356

60 R Régamey, *Art sacre au XXe siècle*, París 1952, p 212s

61 Citado por J Maritain, o c , p 140

62 *Webster's Seventh New Collegiate Dictionary*, Chicago 1965, p 892

63 G Gurvitch, *Traité de sociologie*, París 31968, p 154

64 L Gilkey, *Catholicism confronts Modernity*, Nueva York 1975, p 22

65. Cf C G Jung, *Der Mensch und seine Symbole*, Olten Friburgo de Brisgovia 1968, trad cast *El hombre y sus símbolos*, Aguilar, Madrid 1969) Jung habla de todos los arquetipos cuyos símbolos parecen ser comunes a todas las culturas, aunque se manifiesten en modificaciones distintas

66 Cf E Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 4 vols , Berlín 1923 1931 (version inglesa *The Philosophy of Symbolic Forms*, 3 vols , New Haven - Londres 1944 1953), R Guardini, *Von heiligen Zeichen* Maguncia 1940, M Eliade, *Images et Symboles*, París 1952, tr cast *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid 1974, G W Ferguson, *Signs and Symboles in Christian Art*, Nueva York 1959, J A Jungmann, *Symbolik der katolischen Kirche*, Stuttgart 1960, P Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, vol II *La symbolique du mal*, Paris 1960, tr cast *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969, id , *Le conflict des interprétations*, París 1969, J Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, París 1961; J E Cirlot, *Diccionario de símbolos tradicionales*, Miracle, Barcelona 1958, W Heinen y otros autores, *Bild Wort Symbol in der Theologie* Wurzburgo 1968, H M McLuchan, *From Cliché to Arquetype*, Nueva York 1970

67 Cf el interesante artículo de T Goffi, *Linguaggio immaginoso per un'etica cristiana* «Studia Moralia» 15 (1977), p 260 282 (con bibliografía)

68 Cf E Souriau, o c p 243

69 Cf Balthasar, *Herrlichkeit*, III/1 p 25 Habla frecuentemente de una *Erblickungslehre* es decir, de una manera de *ver* y de descubrir el símbolo más profundamente

70 K Hemmerle *Vorspiel zur Theologie*, Friburgo de Brisgovia 1970, cf E Fink, *Spiel als Weltsymbol* Stuttgart 1960

71 Cf Gadamer o c , p 66ss

72 Cf M Landmann, o c , p 83

73 Cf Balthasar, o c III/1, p 28

74 R Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II, Tubinga 21958, p 137 tr cast *Creer y comprender*, vol II, Studium, Madrid 1976, p 118

75 Cf K Kerényi, *Vom Wesen des Festes*, Paideuma 1938, J Pieper, *Zustimmung zur Welt Eine Theorie des Festes* Munich 1963, H Cox *The Feast of the Fools A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge/Mass 1969 (tr cast *Las fiestas de locos*, Taurus, Madrid 1972), J Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schopfung*, Munich 1971 (traducción inglesa *Theology of Joy* 21976), R Schutz, *Que tu fiesta no tenga fin*, Herder, Barcelona 31978 J Mateos *Cristianos en fiesta Más allá del cristianismo convencional*, Madrid 21975, E Otto, *Fest und Freude* Stuttgart 1977, J J Wunenberger, *La fête, le jeux et le sacre*, París 1977

76 Cf G M Martin, *Fest und Alltag Bausteine zur einer Theorie des Festes* Stuttgart 1973 p 9

77 Mateos o c p 262

78 Cf J Pieper o c p 81

79 O c , p 42 50

80 H E Bahr, o c , p 79

81 H Cox, o c parte del punto de vista que se refleja en las fiestas medievales de bufones

82 Cf G M Martin o c , p 18 29

83 Mateos o c , p 255

84 D E Jenkins, en la introduccion a J Moltmann *Theology of Joy* 21976, p 25

85 Cf J Pieper, o c , p 93s

86 Cf Card J Ratzinger, *Ist der Glaube wirklich «Frohe Botschaft?»*, «Studia Moralia» 15 (1977), p 531

87 Cf G M Martin, o c p 30

88 J Moltmann, o c , p 36 (edicion alemana)

89 Cf B Haring, *The Eucharist and Our Everyday Life* Slough 1978

90 Sobre la asistencia regular a misa cf B Haring, *Libres y creyentes en Cristo* I, p 419s, G Troxler, *Das Kirchengebot der Sonntagsmesspflicht* Friburgo de Suiza 1971, W Thüsing, *Eucharistiefeier und Sonntagspflicht im NT*, en *Gottesdienst* 1971, p 10-12

91 C J J Wunenberger *La fête le jeu et le sacre* París 1977, p 144ss

92 Crisóstomo *De Sancta Pentecoste* hom 1 PG 59 454 Jerónimo Epist 121 PL 22, 1031

93 Agustin, *En in Ps 41* 9, PL 36,470

94 H Huber, *Geist und Buchstabe der Sonntagsruhe Eine historischkritische Untersuchung* Salzburgo 1958, J A Jungmann *The Meaning of Sunday*, Notre Dame/Ind 1961, Ch Curran, *Catholic Convictions on Sunday Observance* en *Christian Morality Today* Notre Dame/Ind 1966, p 100 119 W Rordorf, *Sunday the History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church* Filadelfia 1968, P K Jewett, *The Lord's Day A Theological Guide to the Christian Day of Worship*, Grand Rapids 1972 C H Peschke, *Christian Ethics* vol II Alcester y Dublín 1978 p 128 151

95 G M Martin o c , p 49ss

96 Cf W Luijpen, *Existentielle Phanomenologie* p 181 G Marcel *Les hommes contre l'humain* París 1951 p 43

97 G Marcel, *Positions et approches corcretes du mystere ontologique* en *Le monde casse*, París 1933, p 284

98 B C Hodgson, *New Birth of Freedom* Filadelfia 1976, p 348

99 Cf J Pieper, o c , p 44

100 Cf J Mateos, o c , p 311s

101 Cf H Rahner, *Der spielende Mensch* Einsiedeln 1952 F G Junger, *Die Spiele Ein Schlüssel zu ihrer Deutung*, Francfort del Meno 1953, J Huizinga, *Homo ludens, Von Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburgo 1956 W Sorell, *The Dance through Ages*, Nueva York 1967, R Kraus, *History of Dance* Prentice Hall 1967 J Henriot *Le jeu* París 1969, P L Berger, *Rumor de ángeles La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* Herder Barcelona 1975 H Jurgens *Pompa Diaboli Die lateinischen Kirchenvater und die antike Theater*, Stuttgart 1970 A Russel, *El juego de los niños*, Herder, Barcelona 1970 W Weismann, *Kirche und Schauspiele Die Schauspiele im Urteil der Kirchenväter unter besonderer Berucksichtigung von Augustin* Wurzburgo 1972, R Garaudy *Danser sa vie* Paris 1972, H Kutzner, *Erfahrung und Begriff des Spiels Eine religionswissenschaftliche und metapsychologische Untersuchung* Bonn 1975, K Hemmerle *Vorspiel zur Theologie Einubungen* Friburgo de Brisgovia Basilea Viena 1976 P Moor, *El juego en la educación*, Herder, Barcelona 1977, R Bleienstein, S I *Der Christ und das Spiel*, «Stimmen der Zeit» 196 (1978), p 108 116

102 J Henriot, *Le jeu*, p 101

103 R Garaudy, *Danzare la vita* (versión italiana de *Danser la vie*) Asís 1973, p 175

104 O c , p 176ss

105 H Rahner, o c p 35

106 H E Bahr, o c , p 79

107 Gadamer, o c p 97

108 H Kutzner, o c , p 141

109 R Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, Friburgo 1957, p 102, versión castellana· *El espíritu de la liturgia*, Araluce 1962

110 G van Leeuw, *Wegen en Grenzen En Studie over Verhouding van Religie en Kunst* Amsterdan 31955, p 122

111 K Hemmerle, o c , p 109ss 125ss

112 M Eigen - R Winkler, *Das Spiel Naturgesetze steuern den Zufall*, Munich - Zurich 1975 p 11

113. J. Moltmann, o.c., p. 49s.
114. Cf. H. Rahner, o.c., p. 21s.40.
115. Bahr, o.c., p. 82.
116. H. Küng, *Existiert Gott?*, Munich 1978, p. 713; versión castellana: *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid [2]1979. Se cita el original alemán.
117. Cf. Garaudy, o.c., p. 179.
118. Cf. A. y T. Schramm, *Heiterkeit und Spiel*, en O. Betz, *Tugenden für heute*, Munich 1973, p. 143.
119. Cf. J. Heidemann, *Der Begriff des Spiels*, Berlín 1968, p. 319s.
120. J. Moltmann, o.c., p. 42.
121. O.c., p. 43.
122. O.c., p. 44.
123. Dr. med. E. Berne, *Games People Play*, Nueva York 1964; traducción alemana: *Spiele der Erwachsenen, Psychologie der menschlichen Beziehungen*, Hamburgo 1967.
124. Cf. W. Weismann, o.c., p. 211s.
125. F.G. Jünger, o.c., p. 226.
126. G. Garaudy, o.c., p. 180-182.
127. Cf. J. Heidemann, o.c., p. 223.
128. F.J.J. Buytendijk, *Vom Wesen und Sinn des Spieles*, Berlín 1933, p. 146.
129. G. Bally, *Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit. Eine Deutung des Spieles bei Tier und Mensch*, Basilea 1945, p. 104.
130. H. Cox, o.c., p. 185-193; K. Hemmerle, o.c., p. 135-149.
131. E. Bergler, *Laughter and the Sense of Humor*, Nueva York 1956, p. 2-41.
132. Ph. Dessauer, o.c., p. 57.
133. Cardenal Ratzinger, o.c., p. 533.
134. Th. Haecker, *Dialog über Christentum und Kultur, mit einen Exkurs über Sprache, Humor und Satire*, Hellerau 1930, p. 75.
135. Cf. Lauer, *Humor als Ethos. Eine moraltheologische Untersuchung*, Berna - Stuttgart 1974, p. 87,228.
136. O.c., p. 228.
137. O.c., p. 342.
138. O.c., p. 368.
139. Cardenal Ratzinger, o.c., p. 531.
140. Lauer, o.c., p. 338.
141. Ph. Lersch, *Aufbau der Person*, Munich [4]1964, p. 345; tr. cast.: *Estructura de la persona*, Scientia, Barcelona 1968.
142. Lauer, o.c., p. 167.

Capítulo III

1. *Communio et Progressio*, n. 11.
2. Cf. V. Schurr, *Das Wort Gottes und seine Verkündigung heute. Zur Theologie der Massenmedien*, Nürenberg - Eichstädt 1962, p. 12.
3. O.c., p. 8s.
4. *Communio et Progressio*, n. 175.
5. B. Häring, *Theologie der Komunikation und theologische Meinungsbildung*, en: F.J. Eilers y otros autores, *Kirche und Publizistik*, Munich - Paderborn - Viena 1972, p. 38ss.
6. P. Watzlawick, J.H. Bevin, D.D. Jackson, *Menschliche Komunikation. Formen, Störungen. Paradoxen*, Stuttgart - Viena [3]1972, p. 22 (título original inglés: *Pragmatics of Human Communication. A Studie of Paterns, Pathologies and Paradoxes*, Nueva York 1967.
7. O.c., p. 50.
8. Cf. R. Berger, *La telefission, Alerte à la télévision*, Tournai 1976, p. 176.
9. K. Haselden, *Morality and the Mass Media*, Nashville [4]1968, p. 52.
10. P. Watzlawick, o.c., p. 53.
11. D.D. Jackson, *Family interaction, Family Homeostasis and Some Implications for Conjoint Family Therapy*, en J. Massermann, *Individual and Family Dynamics*, Nueva York 1959, p. 237.

12. P. Watzlawick, o.c., p. 48.
13. R. May, *Man Searching for Himself*, p. 64.
14. Pablo VI, *Populorum progressio*, n. 20; cf. G. Deussen, *Ethik der Massenkomunikation bei Papst Paul VI*, Munich - Paderborn - Viena 1973, p. 216ss.
15. *Gaudium et Spes*, n. 5.
16. Ibid, n. 4.
17. Ibid. n. 6.
18. Cf. J. Magli, en D. Basili, *Pluralismo*, Roma, RAI, 1976, p. 194-198.
19. Me refiero al eurocomunismo. Cf. L. Coletti, en D. Basili, o.c., p. 89s. Todo dependerá del grado de voluntad de esos partidos para fomentar un diálogo genuino en el interior de ellos mismos y permitir aquel clima de pluralismo indispensable para buscar la verdad libremente.
20. Sir H. Greene, *The Conscience of the Programme Director*, BBC, Londres 1965, p. 5.
21. Citado en Greene, o.c., p. 5.
22. O.c., p. 12.
23. Cf. L. Giusani, en Basili, o.c., p. 172; B. Häring, o.c., p. 177s; R. Sorge, o.c., p. 290-295; K. Rahner, *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikaszur Theologie der Gegenwart*, Stuttgart 1977, p. 6 (prefacio).
24. *Lumen Gentium*, n. 13.
25. Ibid., n. 32.
26. *Decreto sobre el ecumenismo*, n. 4.
27. B. Sorge, en Basili, o.c., p. 290-295.
28. Cf. *Gaudium et Spes*, n. 16; cf. K.W. Bühler, *Die Kirchen und die Massenmedien. Intentionen und Institutiones in Rundfunk, Fernsehen, Film und Presse*, Hamburgo 1968, p. 17s.
29. G. Deussen, o.c., p. 22s.
30. Greene, o.c., p. 4.10.
31. J. Habermas, *Technik als Ideologie*, Francfort [2]1969, p. 49-183; trad. catalana: *La ciència i la tècnica com a Ideologia*, Estel, València 1974.
32. Cf. H. Holzer, *Politik in Massenmedien. Zum Antagonismus von Presse- und Gewerbe-Freiheit*, en R. Zoll, *Manipulation der Meinungsbildung*, Opladen, p. 68-108; E. Domay, *Manipulation in der Kirche*, Gütersloh 1977.
33. H. Pross, *Moral der Massenmedien. Prolegomena zu einer Theologie der Publizistik*, Colonia - Berlín 1967, p. 187-235.
34. *Communio et Progressio*, n. 80.
35. Cf. Deussen, o.c., 280. Piensa el autor que la mayoría de los documentos de la Iglesia sobre los medios de comunicación social se dirigen casi exclusivamente a la moral individual y no tienen en cuenta los problemas estructurales.
36. R. Berger, o.c., p. 90-98.
37. K. Haselden, o.c., p. 183.
38. Cf. E. Henning, *Die Abhängigkeit der Massenmedien von den Werbeeinnahmen und dem Anzeigenteil*, en R. Zoll, o.c., p. 27-67.
39. Cf. *Communio et Progressio*, n. 59-62.
40. H. Greene, o.c., p. 10s (habla del sistema de la BBC).
41. Cf. G. Deussen, o.c., p. 141-194.
42. Haselden, o.c., p. 59.
43. Cf. o.c., p. 66-70.
44. *Communio et Progressio*, n. 92-95.
45. Cf. R. Berger, o.c., p. 33.
46. Haselden, o.c., p. 63.
47. Cf *Communio et Progressio*, n. 14.
48. M. McLuhan, *The Gutenberg Galaxy, The Making of a Typographic Man*, Toronto 1962, p. 31; tr. cast.: *La Galaxia Gutenberg*, Aguilar, Madrid 1969.

49 *Communio et Progressio* n 14
50 Cf *Enc Britannica* 12, 497 511 *Art of Motion* ***Pictures*** (con bibliografía)
51 O c , 12,529
52 K Haselden, o c p 157
53 Cf A Silbermann, *Mediensoziologie* vol I Dusseldorf 1973
54 *Communio et Progressio* n 147
55 Pío XII, Alocucion dirigida a los delegados al congreso de la union internacional de empresarios teatrales y distribuidores de peliculas (de 28 7 56, AAS XLVII [1955] 816 829)
56 *Decreto sobre los medios de comunicacion social 7*
57 *Communio et Progressio* n 148
58 Cf R Berger, o c p 193
59 O c , p 191 205
60 *Communio et Progressio* n 59
61 Ibid , 62
62 Cf V Packard, *The Hidden Persuaders* Nueva York 1957
63 K Haselden, o c , p 144
64 J Pekkanen, *The American Connection Profiteering and Politicking in the «Ethical Drug Industry»*, Chicago 1973, p 14, cf B Hring, *Etica de la manipulación,* Herder, Barcelona 1978, p 28s
65 K Haselden, o c , p 151
66 Cf R Berger, o c p 74, R Horn, *Zur individuellen Bedeutung und gesellschaftlichen Funktion der Werbeinhalte* en R Zoll o c p 201 241
67 *Communio et Progressio* 61
68 K Haselden, o c p 110
69 O c , p 116
70 O c , p 117
71 Cf G Guardia, *La televisione come violenza* Bolonia 1970 p 194 211
72 Haselden, o c , p 131 cf 129
73 Cf H Pross, *Moral der Massenmedien* Colonia Berlin 1967, p 235
74 Cf Deussen, o c , p 148 273ss, H Zoll (dir) *Massenmedien, die geheimen Fuhrer,* Ausburgo 1965, p 27
75 Deussen, o c , p 83, C J Pinto de Oliveira *Informatio et Propaganda Responsabilités chretiennes,* Paris 1968, p 315 323 399 411
76 León XIII, cf Deussen, o c , p 44 47
77 *Gaudium et Spes* 59, *Decreto sobre los medios de comunicacion social* n 5
78 Cf *Communio et Progressio,* n 78 108s
79 K W Buhler, o c , p 64
80 *Communio et Progressio* n 56
81 Pablo VI, saludo dirigido en el dia 6 de mayo de 1967 a los artistas y a los que trabajan en los medios de comunicación social, AAS 59 (1967), 509
82 Haselden, o c , p 85
83 G Deussen, o c , p 137
84 Haselden, o c , p 93, cf P Casillo *La morale della notizia* Roma 1974, p 122s
85 Haselden, o c , p 174
86 O c , p 180 182
87 H Greene, o c , p 8, cf B Haring, ***Manipulación,*** p 112 114
88 Citado por Haselden, o c , p 135
89 *Communio et Progressio* n 67, cf 81 83
90 O c 102
91 Cf vol I, cap IV, especialmente p 135 155
92 Cf J Pieper, *Kann der Zeitgenosse ein kontemplativer Mensch sein?* en «Herder Korrespondenz» 31 (1977), p 400 405
93 *Communio et Progressio* 24 25
94 O c 27
95 O c 26
96 O c 41

97 O c 120
98 O c 121, cf F P Schaller, *Zum Informationsrecht im kirchlichen Raum,* Friburgo de Suiza 1970
99 Cf vol I, cap VI
100 Pablo VI alaba, de manera especial, esta afirmación de *Communio et Progressio,* especialmente al hablar del dialogo y de la participacion *Saludo a los periodistas* «L'Osservatore Romano» 25 de enero de 1973
101 Saludo al semanario «La Voce del popolo», 20 de septiembre 1969, citado por Deussen, o c , p 193
102 *Communio et Progressio,* n 126
103 O c 128
104. Cuando tengo que elegir entre diferentes invitaciones que me hacen las diversas emisoras, por lo general doy preferencia a la participación en programas culturales (no eclesiásticos), porque en ellos puedo entrar en contacto con muchas personas que jamás se encuentran en las proximidades de nuestros pulpitos y, normalmente, no se interesan por programas relacionados con la Iglesia
105 *Communio et Progressio,* n 134
106 H Cox, *The Seduction of the Spirit,* Wildwood House Londres (traduccion ital *La seduzione dello Spirito* Brescia 1974 p 285 359)

Capítulo IV

1 Cf E Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt,* Tubinga 1977 Jungel hace una elección firme y equilibrada para hablar del mundo a la luz de la fe
2 Cf R Guardini, *Welt und Person,* Wurzburgo [2]1950, p 113, trad cast *Mundo y persona,* Cristiandad, Madrid [2]1967, W Kern, *Zur theologischen Auslegung des Schopfungsglaubens,* en *Mysterium Salutis II* (Einsiedeln 1967, trad cast Cristiandad, Madrid 1975s) 464 545
3 Cf J B Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* Maguncia 1977, p 61s, W Kern, o c , p 473ss
4 STh I q 32 a 1 ad 3
5 STh I, q 45, a 6
6 C Spicq, *Prologomènes a une etude neo testamentaire,* París 1955, p 94
7 Concilio Vaticano II, *Constitución dogmatica sobre la divina revelación* 2
8 O c 4
9 R Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man,* Nueva York 1941, III, p 109
10 Ch R Stinnette (jr), *Anxiety and Faith,* Greenwich/Conn , 1955, 12
11 Cf P Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality,* Chicago 1955, p 67
12 Cf conclusiones del sinodo conjunto de los obispados de la Republica Federal de Alemania, n.º 6, sobre *Cooperacion pastoral de las iglesias al servicio de la unidad cristiana* (3,25)
13 Cf P Evdokimov, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione Orientale,* Roma 1969, p 16, H Bahrs, *Die gottlichen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe,* Aschaffenburg 1963, p 29
14 H Denzinger A Schonmetzer, *Enchiridion Symbollorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona [3]1973, n.º 2121 2253, E Denzinger, *El magisterio de la Iglesia* Herder, Barcelona 1963, n.º 1171 1273
15 Denz Sch 1578 3010 3035, Denz , *Magisterio* 838 1791 1814
16 M Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* Pfullingen 1959, p 159
17 K Rahner, *Curso fundamental sobre la fe Introducción al concepto de cristianismo,* Herder, Barcelona [2]1979, p 368
18 Cf O Handler, *Angst und Glaube,* Berlín 1953, H Schar, *Was ist Wahrheit?,* Zurich 1970, p 217s
19 K Rahner, o c , p 441s

20 Cf E Schlinck, *Die drei Grundbeziehungen zwischen Glauben und Erkennen,* «Kerygma und Dogma», 23 (1977), p 172 187
21 Merleau Ponty, *Sens et non sens,* París [6]1966, p. 312.
22 Cf *Declaración sobre la libertad religiosa* 10
23 Cf M D Meeks, *Origins of the Theology of Hope,* Filadelfia 1974, p 66ss, sobre la fuerte crítica del concepto existencial de historicidad de Bultmann en Pannenberg y Moltmann
24 R Egenter, *Erfahrung ist Leben,* Munich 1974
25 Cf J B Metz, o c , p 50ss
26 O c , p 130ss
27 H Diederich, *Kompetenz des Gewissens,* Friburgo de Brisgovia 1969, p 334
28 J H Newman, *A letter adressed to his grace the duke of Norfolk on occasion of Mr Gladstone s recent expostulation in «Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Theaching»* (Christian Classics vol II) Westminster/Md 1969, Cf B Haring, *Coscienza e Magistero,* en *Magistero e Morale* Bolonia 1970, p 319 345
29 K Rahner, o c , p 191
30 O c , p 368
31 Cf E Klinger (dir), *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche,* Friburgo Basilea Viena 1976 (sobre el concepto que Rahner tiene de «cristianismo anónimo»)
32 J B Metz, o c , p 58
33 *Lumen Gentium* 1
34 Cf A Dulles, *Models of the Church,* Garden City, N J , 1974, trad cast *Modelos de la Iglesia,* Sal Terrae, Santander 1975
35 Cf B Haring, *The Sacraments in a Secular Age,* Slough 1976 p 93 179
36 San Agustin, *In Joannis Ev* , xxvi,13, PL 35,1612s
37 STh III, q 61, a 4.
38 *Constitucion sobre la sagrada liturgia* 59
39 O c 7 21 33
40 F M Braun, *La vie d en haut* «Revue des sciences phil et théol» 40 (1956), p 19
41 STh III, q 48, a 2
42 K Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3, p 595, cf 1000
43 E Schlinck, *The Doctrine of Baptism,* St Louis 1969 Para las discusiones dentro de la Iglesia católica, cf A Winklhofer, *Kirche in den Sakramenten,* Francfort 1969, p 302 308
44 A Schmied, *Wahrhaftigkeit und Glaube,* «Studia Moralia» 15 (1977), p 594
45 J B Metz, o c , 48 Las reflexiones que apunto a continuacion se apoyan en gran medida en Metz, cf o c , 70ss 128 147
46 O c , p 69
47 Cf Schar, *Was ist Wahrheit?,* Zurich 1970, p 231ss
48 Cf Cardenal Ratzinger, comentario a *Gaudium et Spes* art 19, LThK *Das Zweite Vat Konzil* III, 345
49 Sesión III, cap 3 y can 6, DS 3014 3036, 1794 1815
50 K Rahner, *El cristiano y sus parientes descreidos,* en *Escritos de teologia* III, Taurus, Madrid [3]1968, p 395 413 cita en p 410
51 Cf P Schmid Eglin, *Le mecanisme de la dechristianisation,* Paris 1952
52 Cf B Haring, *Fuerza y flaqueza de la religión,* Herder, Barcelona [3]1967 V Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt* Salzburgo [3]1959, cf el capitulo VII de este tomo

Capitulo V

1 *Ad Gentes* (decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia)
2 M Légaut, *Introduction à l'intelligence du passe et de l'avenir du Christianisme,* París 1970, p 290 370, trad cast *Pasado ¿y porvenir? del cristianismo,* Verbo Divino, Estella 1972
3 Cf L Newbegin, *La Chiesa missionaria di oggi,* Roma 1968, p 39

4 Cf B Haring, *Das Heilige und das Gute,* Krailling 1950, p 111-135, 219 270
5 Cf H R Niebuhr, *Pious and Secular America,* Nueva York 1958, id *Radical Monotheism and Western Culture,* Nueva York 1960
6 *Gaudium et Spes* 76
7 Ibid
8 R Zerfass, *Herrschaftsfreie Kommunication Eine Forderung an die kirchliche Verkundigung?,* «Diakonia» 4 (1973), p 343, Cf H D Bastion, *Theologie der Frage Ideen zur Grundlegung einer theologischen Dialektik und zur Kommunikation Kirche in der Welt* Munich 1969
9 Cf B Haring, *Sentido de novedad de la vida moral,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, p 27 37
10 Cf K Rahner, *Glaubenszugang* en *Mysterium Salutis* II, 414 420 (version castellana Cristiandad, Madrid 1973)
11 Cf M Cornelis, *Sortis du ghetto spiritualite de la pre evangelisation a la lumiere de Foucauld, Teilhard, Perguere,* París 1964, A M Nebreda, *Preevangelización,* «Misiones Extranjeras» 15 (1968), p 1 15
12 Cf M D Chenu, *L Évangile dans les temps,* Paris 1964, id *Les signes des temps reflexions theologiques,* en *L Église dans le monde de ce temps,* Paris, p 191-194
13 Cf E Lange, *Menscheneinheit Kircheneinheit,* Stuttgart 1973, J R Nelson, W Pannenberg (dirs), *Um Einheit und Heil der Menschheit,* Francfort 1973
14 Pablo VI, *Octogesima adveniens,* n° 40
15 Cf M Bellet, *La crisi della fede,* Roma 1971, H Fries, *Glaube und Kirche auf den Prufstand Versuch einer Orientierung,* Munich Friburgo de Brisgovia 1970
16 P Lippert, *Die Fernstehenden Theologische Deutung eines praktischen Problems,* «Theol der Gegenwart» 16 (1973), p 154 164, R Zerfass, *Die distanzierte Kirchlichkeit als Herausforderung an die Seelsorge,* «Lebendige Seelsorge» 22 (1971), p 249 266
17 J B Metz, o c , p 78 82
18 Cf el *Syllabus* de Pio IX (8 de diciembre de 1864), que acaba con la condenacion sumaria de la opinion siguiente «El romano pontifice puede y deberia reconciliarse con el progreso, con el liberalismo y con la civilizacion moderna» (Denz Sch 1980, Denz , *Magisterio* 1780) Llama particularmente la atencion la total ausencia de distinciones en este punto
19 K Rahner, *Die Kirche in sakularisierter Umwelt Ein Gesprach mit K Rahner,* en «Herderkorrespondenz» 31 (1977), p 606-614
20 G Baum, *Religion and Alienation,* p 234 249 El concilio Vaticano II fue plenamente consciente de este problema cf *Ad Gentes* n° 25
21 A J Nijj, *Secolarizzazione,* Brescia 1973, p 332 341
22 Cf A Seeber, *Kirchendistanzierte Religiositat Zu einer Studie der Pastoralkommission des Zentralkomitees der deutschen Katholiken,* «Herderk » 31 (1977), p 444-449
23 A Greely, *The American Catholic A Social Portrait,* Nueva York 1977
24 O c 128
25 O c 138s
26 D A Seeber, o c , p 449
27 Cf M West y R Francis, *Scandal in the Assembly,* Londres 1970
28 Cf B Haring, *Sin in the Secular Age,* Slough 1974
29 J B Metz, *Reform und Gegenreform heute,* Maguncia 1969, p 20
30 Cf H Bars, *Gottliche Tugenden heute,* Aschaffenburg 1963, p. 42.
31 *Gaudium et Spes,* n° 62, cf discurso inaugural del concilio Vaticano II pronunciado por Juan XXIII, AAS 54 (1962), 792
32 Cf A Dulles, *Infallibility Revisited,* «America», 4 de agosto de 1973, 55 58, K Rahner, *Mysterium Ecclesiae Zur Erklarung der Glaubenskongregation uber die Lehre von der Kirche,* «St d Zeit» 191 (1973), 579 594, esp 588s
33 K Rahner - K Lehmann, *Kerygma und Dogma,* en *Mysterium Salutis* I, 622 707, especialmente p 702s
34 R Guardini, *Glaubensgeschichte und Glaubenszweifel,* en *Glaubenserkenntnis,* Wurzburgo 1949, p 107ss, id *Die Lebensalter,* Wurzburgo [4]1957, O F Bollnow, *Krise und neuer*

Anfang, Heidelberg 1963, P Schmidt, *Glaubenserfahrung und Glaubenskritik Ein Beitrag R Guardinis zu kritischen Theologie des Glaubens,* «Theol u Glaube» 64 (1974), p 323 337

35 *Documento sobre las escuelas católicas,* de la Congregación para la educación catolica, 5 de julio de 1977, n.º 27 («Herderk» 31[1977], p 407 417)

36 H G Koch, *Religionsunterricht Last oder Chance?,* «Herderk» 31 (1977), p 436

37 Cf M Legaut, o c, 151 239, E Gautier, *La foi nue selon Marcel Legaut face a la foi de l'Église,* Dinan 1974

38 Cf W Wunderle, *Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend* Dusseldorf 1932 J Pieper, *Über die Schwierigkeit heute zu glauben Aufsätze und Reden,* Munich 1974 W J Bausch, *Do You Believe? Contemporary Insight on the Question of Faith* Grand Rapids 1975

39 Cf K Rahner - K Lehmann, o c, p 646

40 A Schmied, *Wahrhaftigkeit und Glaube,* «Studia Moralia» 15 (1977) 441 En las paginas que siguen a continuacion me sirvo de este articulo en repetidas ocasiones

41 P W Schefe, *Kirchliches Dogma und personliches Gewissen im Widerstreit* en *Alles in Christus,* Paderborn 1977, p 32-49

42 Cf R Guardini, *Unterscheidung des Christlichen,* Maguncia ²1963, p 290, P Schmidt, o c, p 335

43 *Gaudium et Spes,* n 5

44 P Ramsey, *Who Speaks for the Church?,* Nashville 1967

45 Cf J Bligh, *Galatians,* Slough 1969

46 B Haring, *Evangelization Today* Notre Dame/Ind and Slough 1974, p 141 163 W Buhlmann, *The Comming of the Third Church,* Slough and Maryknoll, N Y 1976 Kath Akademie in Bayern, *Das Ende der Exportreligion,* Munich 1976

47 Cf B Studer, *Träger der Vermittlung 5 Theologen,* en *Mysterium Salutis* I 600 605, K Rahner - K Lehmann, *Kerygma und Dogma,* en *Mysterium Salutis I,* p 622 707 (con bibliografía)

48 *Gaudium et Spes,* n 62

49 *Decreto sobre el sacerdocio,* n 19

50 *Decreto sobre el ecumenismo,* n 17

51 Cf M Lohrer, *Das besondere Lehramt der Kirche,* en *Mysterium Salutis* I, 555 587, A Dulles, *The Resilient Church The Necessity and Limits of Adaptation,* Nueva York 1977

52 Cf A Jonsen, *Responsability in modern Ethics,* Washington Cleveland 1968, p 227

53 P Althaus, *Christliche Wahrheit,* Gutersloh ⁴1958, p 526

54 Lohrer, o c, p 559 Cf Vaticano I, Denz Sch 3074, Denz, *Magisterio* 1839

55 Lohrer, o c, p 560

56 Denz Sch 3069, Denz, *Magisterio* 1836

57 *Lumen Gentium,* n 25, cf la *Constitución sobre la revelación divina* n 10 (sobre la significacion de «depósito de la fe»)

58 Lohrer, o c, p 561

59 Cf J Beumer, *Sind papstliche Enzykliken unfehlbar?,* «Theol u Glaube» 42 (1957), p 262-269, R A McCormick, *Notes on Moral Theology The Church in Dispute* «Theol Studies» 39 (1978), p 76 138

60 Cf K Rahner K Lehmann, o c, 691

Capítulo VI

1 Pablo VI, saludo a los observadores, 17 de octubre de 1963, citado por D Horton *Toward Undivided Unity,* Nueva York Notre Dame 1967, p 74

2 Pablo VI, saludo a los observadores, 14 de septiembre de 1964, o c, cf el saludo de 29 de septiembre de 1965, un bello programa de búsqueda conjunta de una mayor plenitud en la verdad, o c, 77ss

3 G Békés y V Vajta (dirs), *Unitatis Redintegratio 1964 1974 The Impact of the*

Decree on Ecumenism, Roma 1977, observaciones y reflexiones de un coloquio internacional sobre el desarrollo ecuménico entre 1964 y 1974, p 163

4 A H Allchin, *The Nature of the Catholicity An Anglican Approach* en Bekes o c p 115

5 Cf B Lambert, *Ecumenism,* Nueva York 1966, p 388

6 *Bericht eines Kolloquiums,* en G Gassmann P Lonning, G Casalis B Haring, *Die Zukunft der Ökumenismus* Frankfurt 1972 p 97

7 *Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienste an der christlichen Einheit* Resolución del sínodo de obispos de Alemania Federal n 6 4 31

8 *Lumen Gentium* 15, *Unitatis Redintegratio* 1*b*, 4*a*, 3*d* cf H Muhlen *Una persona mystica Eine Person in vielen Personen* Paderborn 1964 (el titulo francés es mas claro *L Esprit dans l'Église* Paris 1969), P Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition Orthodoxe* París 1969, A Laminski, *Der Heilige Geist als der Geist Christi und der Glaubigen* Leipzig 1969, Ph Ramillac, *L'Église, manifestation de l'Esprit chez Jean Chrysostome,* Beyrouthe 1970, H Cazelles, P Evdokimov, A Greiner, *Le mystère de l'Esprit Saint,* Tours 1969

9 *Unitatis Redintegratio* 4

10 *Nostra Aetate* Nisiotis, en Bekés, o c p 38

11 Card Suenens, citado en «Nat Cath Reporter» 30 de junio de 1978

12 B Haring, *Routine oder prophetische Konkretion* en Gassmann y otros l c p 67 96

13 K Rahner, *Curso fundamental sobre la fe Introducción al concepto de cristianismo* Herder, Barcelona ²1979, p 405, cf W Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach romisch katholischer Lehre,* Gotinga 1962

14 Cf Békés, o c, p 164

15 *Lumen Gentium* 14

16 Cf Y Congar, en Békés, o c p 72 96

17 *Lumen Gentium* 8*b*

18 *Unitatis Redintegratio* 4*d* *Declaración sobre la libertad religiosa* 1*d*

19 B Lambert, o c, p 31s

20 O c 34

21 Para la historia del movimiento ecumenico cf sobre todo B Lambert *Ecumenism Theology and History* Nueva York 1966 (con abundante bibliografía), en frances *Le probleme oecumenique* (2 vol), Centurion Paris 1962 C F Hallencreutz, *Dialogue and Community Issues in Interreligious Relationships* Uppsala 1977 N Goodall *Ecumenical Progress A Decade of Change in the Ecumenical Movement, 1961 1971* Londres 1972, la bibliografía más completa sobre el ecumenismo puede encontrarse en «The Journal of Ecumenical Studies», «The Ecumenical Review» (editada por el Consejo Mundial de las Iglesias), «The Ecumenist», «Irenikon», «Ökumenische Rundschau», «One in Christ», «Una Sancta»

22 Cf P Lonning, *Von der Bewegung zur Institution? Eine kritische Bilanz der okumenischen Bewegung* en G Gassmann y otros autores, *Die Zukunft des Ökumenismus,* Francfort 1972, p 11 26

23 Cf P M Minus, jr, *The Catholic Rediscovery of Protestantism History of Roman Catholic Ecumenical Pioneering,* Nueva York Toronto 1976 (el libro está escrito por un metodista bien informado), cf Y Congar, *Chrétiens désunis* 1937, id, *Chretiens en dialogue Contributions catholiques a l oecumenisme,* París 1964, O Cullmann y D Karrer, *Einheit in Christus,* Zurich Colonia 1964

24 G Baum, *The Catholic Quest for Christian Unity* Glenn Rock, N J 1965, B Haring, *The Johannine Council* Nueva York 1964, G Bavaud *Le décret conciliaire sur l'oecumenisme, l'évolution d'une theologie et d'une mentalite* Friburgo de Suiza Paris 1966 G Tills, *L'oecumenisme du deuxième Concile de Vatican,* París 1966

25 Cf Y Congar *After Nine Hundred Years The Background of the Schism Between the Eastern and the Western Churches* Nueva York 1959, titulo del original francés *Neuf cents ans après,* Chêvetogne (Bélgica), cf N Nisiotis, *Die Promulgation des Ökumenismusdekrets Erwartungen und Ergebnisse* en Bekés o c, p 36 62

26 H Kung, W Kasper, J Remmers, *¿Que nos separa todavia de la Iglesia católica? (Convergencias en las esperanzas y en las quejas)* «Concilium», 54 (1970) 51 54, id *¿Ne*

cesita nuestra Iglesia una nueva reforma? (Convergencia de preguntas y respuestas), ibid p 91 94, Cf O Cullmann, *Vrai et faux oecumenisme après le Concile*, Neuchâtel 1971; P Hebblethwaite, *The Runaway Church Postconciliar Growth and Decline*, Nueva York 1975, Card J Willebrands, *L'avenir de l oecumenisme*, «Proche Orient Chrét» 25 (1975), 3 15, W Visser T'Hooft, *Has the Ecumenical Movement a Future?*, Atlanta 1976, C J Peter, *Ecumenism and Denominational Conversion*, «Communio» (Intern Cath Rev) 3 (1976), 188 199, M E Marty, *A New Phase in Ecumenical Expression*, ibid 231 243, K Lehmann, *Where do We Stand on the Road Toward Church Unity?*, ibid 262 271, H Fries, *Ökumene statt Konfession? Das Ringen der Kirche um die Einheit*, Francfort 1977, H Mühlen, *Morgen wird Einheit sein Das kommende Konzil aller Christen Ziel der getrennten Kirchen*, Paderborn 1977, F Heyer (dir), *Konfessionskunde* Berlin 1978, R Boekler (dir), *Welche Okumene meinen wir? Eine Bilanz der Ökumene seit Nairobi* Francfort 1978

27 P M Minus, jr, o c, p 97 219

28 Pablo VI, saludo a los observadores 6 de diciembre de 1965 citado por D Horton, o c, p 81

29 B Lambert, o c, p 498

30 Y Congar, *After Nine Hundred Years* p 30

31 D Horton, *Toward an Undivided Church*, Nueva York 1967 p 16 Cf *Dokument der Gesamtsynode der Westdeutschen Diozesen* (sobre la cooperacion ecumenica de las iglesias para la unidad cristiana), 8 11

32 Cf B Lambert, o c, p 339ss 366ss

33 D Horton, o c, p 15

34 Card J H Newman, *Apologia pro vita sua* (1864) Nueva York Image Books 1956 p 371

35 K Rahner, *Curso fundamental* p 406

36 O c, p 324, cf B Lambert, o c, p 499

37 L Vischer *Wie weiter?*, en Békes Vajta o c p 156

38 Vajta, o c, p 23

39 Cf B Haring, *Prospettive e problemi ecumenici della teologia morale*, Roma 1973

40 Cf K Rahner, *Curso fundamental*, p 390ss, cf V Vajta (dir) *The Gospel and the Ambiguities of the Church*, Filadelfia 1974

41 Cf V Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Londres 1957, p 159

42 B Lambert, o c, p 384

43 O c, p 333s

44 O c, p 336

45 O c, p 243, cf K Rahner, *Episcopate and Primacy*, Nueva York 1962 trad cast *Episcopado y primado*, Herder, Barcelona 1965

46 *Werke Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883, 26,146s, cf E O Brien (dir) *Convergence of Traditions, Orthodox, Catholic Protestant*, Nueva York 1967, p. 100

47 A Schmemann, *The Orthodox Tradition*, en O'Brien (dir), o c, p 11 38, cita p 16

48 K Rahner, o c, p 369

49 D Horton, o c, p 54s

50 Y Congar, en Békés Vajta, o c, p 93ss

51 Y Congar, o c, p 87

52 Cf R E Brown, K P Donfried, J Reumann (dir) *Der Petrus der Bibel Eine oekumenische Untersuchung*, Stuttgart 1976 (con una introducción de E Hahn y R Schnackenburg), J J von Almen, *La Primauté de Pierre et de Paul*, Friburgo de Suiza 1977

53 K Rahner, o c, p 439

54 *Mysterium Ecclesiae*, AAS 65 (1973), 396 408

55 G Lindbeck, *Problems on the Road to Unity Infallibility*, en Béké Vajta, o c, p 99 109, cita p 103 El camino para una ulterior clarificación esta bien presentado en J Feiner L Vischer, *Nuevo libro de la fe cristiana*, Herder, Barcelona 1977, p 692-706

56 O c, p. 105.

57 O c, p 106

58 O c, p 106

59 O c, p 109

60. *Unitatis Redintegratio* 1

61. Békés Vajta, o c 9

62 G Gassmann (dir), *Die Zukunft der Ökumenismus*, p 105

63 Pablo VI, saludo a los observadores, 29 de septiembre de 1963, citado por D Horton, o c, p 73

64 B Lambert, o c, p 511ss

65 Cf Y Congar, *After Nine Hundred Years*, p 37s

66 B Lambert, o c, p 213 (en la practica, el autor saca consecuencias idénticas a las mías, aunque el vocabulario varía)

67 J Danielou, en E O'Brien, o c, p 63

68 Y Congar, o c, p 76

69 Cf G Weigel, *Catholic Theology in Dialogue*, Nueva York 1961, p 27

70 Y Congar, o c, p 45ss

71 Békés-Vajta, o c, p 9

72 O c, p 23

73 O c, p 24

74 Pablo VI, 6 de diciembre de 1965, citado por D Horton, o c, p 81

75 San Agustín, *Epist* 187,34, PL 38,845

76 Cf Y Congar, en Békés Vajta, o c, p 88ss, E Theodoron, *Glaubensgemeinschaft und Ausdrucksvielfalt Ein Weg zur Einheit*, Innsbruck 1976

77. STh II-II, q 1, a 6. «perceptio veritatis tendens in ipsam»

78 Cf O Cullmann O Karrer (dirs), *Toleranz ein okumenisches Problem* Zurich 1964

79 *Dokument 6 der Gesamtsynode* 3 22, cf 3 23 y 4 13

80 O c 4 31

81 D Horton, o c, p 49

82 B Lambert, o c, p 422

83. Y Congar, *After Nine Hundred Years*, p 39s, id, *Pluralisme et Oecumenisme en recherche théologique* en *Mélange offert au R P Dockx O P* París 1976

84 A Schmemann, o c (nota 47), p 12

85 P Lonning, o c, p 22

86 G Gassmann y otros autores, o c, p 100

87 *Constitucion sobre la revelación divina* 22

88 *Decreto sobre la actividad misionera* 15 29 36 41, *Gaudium et Spes* 88 92

89 *Decreto sobre la formacion sacerdotal* 16

90 *Declaración sobre la educación cristiana* 11

91 Cf L Vischer, *Ökumenische Skizzen*, Frankfort 1972, E Lange, *Okumenische Utopie Oder was bewegt die okumenische Bewegung?*, Stuttgart 1972, R Groscuth (dir), *Wandernde Horizonte auf dem Weg zur Einheit*, Francfort 1974, H Fries, *Ökumene statt Konfessionen? Das Ringen der Kirchen um die Einheit*, Francfort 1977, J J Degenhardt H Tenhumberg, H Thimer (dir), *Kirchen auf gemeinsamen Weg* Bielefeld Kevelaer 1977

92 PG 36,436 437

93 Vajta, en Békés Vajta, o c, p 35

94 O c, p 8

95 Citado por D Horton, o c, p 74

96 Informe en Békés Vajta, o c, p 164

97 Cf hermano Roger, *Dinamica de lo provisional*, Herder, Barcelona ³1977, p 28, J M Paupert, *Taizé et l'Église de demain*, Paris 1967, L Hein, *Die Einheit der Kirche*, Stuttgart 1977

98 Békés Vajta, o c, p 20

99 H Roger, *Que tu fiesta no tenga fin*, Herder, Barcelona ³1978, p 72

100 P de Letter, *Our Unity in Faith*, «Theol Studies» 38 (1977), 537

101 B Lambert, o c, p 132

102 Cita en D Horton, o c, p 80

103 Békés Vajta, o c, p 166

104 Vajta, o c, p 27, cf J K Pollard *Evangelization in an Ecumenical Age*, «Communio» 3 (1976), 200-214

105 *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia* 15
106 Cf D Hudson y otros, *Ökumene und Politik* Stuttgart 1970, Informe «Presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo Conversaciones entre los secretariados reformado y católico romano para la unidad», texto en «Una Sancta», 33 (1978) p 1 29
107 Cf R Coffy, *Église, signe de salut au milieu des hommes* Paris 1972, p 47
108 Vajta, o c, 16, Cf G Gassmann y otros autores, o c, p 27 66 84-86 98 100
109 Entrevista al patriarca Atenagoras, «Paris Match», 27 diciembre 1969 p 1259, citado en G Gassmann y otros autores, o c, p 65s como un ejemplo de estos teólogos dominados por la impaciencia, cf K Rahner, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, en *Schriften zur Theologie*, Zurich 1975, p 531 546, id *Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich?*, o c, p 547 567, P Brunner, *Reform Reformation* «Kerygma und Dogma» 13 (1967), p 161
110 A Schmemann, o c, p 27, B Haring, *Routine oder prophetische Konkretion* en *Zukunft des Ökumenismus* p 67 93
111 G Linbeck, o c, p 108
112 A Schmemann, o c, p 31.
113 *Unitatis Redintegratio* 8
114 Cf B Lambert, o c, p 435
115 P Lonning, en *Die Zukunft des Ökumenismus* p 23
116 O c, p 106
117 P Minus jr, o c, p 246, cf *Eucharist and Ministry Lutherans and Catholics in Dialogue* IV, Nueva York (Comite nacional USA de la Federación mundial luterana) y Washington, D C (Comite episcopal para asuntos ecumenicos e interreligiosos), 1970, para ulterior desarrollo y reflexión cf H Fries, *Ein Glaube eine Taufe getrennt beim Abendsmahl* Graz Viena Colonia 1971, W Pannenberg *Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als Ökumenisches Ziel*, «Una Sancta» 30 (1975) p 216 222, L Swidler (dir), *The Eucharist in the Ecumenical Dialogue* Nueva York 1976 (aqui se recoge la informacion mas completa hasta 1976), R Boeckler, *Interkommunion und Einheit* «Lutherische Monatshefte» 15 (1976) p 421 423, Declaraciones catolico anglicanas, católico metodistas, católico luteranas **sobre la eucaristía y sobre el ministerio, en el apéndice a** J Feiner L Vischer *A Common Catechism*, **Nueva York 1976, p 667-681**
118 J Obronczka, *Die Eucharistie in neueren protestantischen Publikationen* «Theol der Gegenwart», 19 (1976), p 195 205
119 Cf Y Congar en Bekes Vajta o c p 89
120 IV Sent, d 25 q 1 1 2, ad 4 «sunt in ea (Ecclesia) quantum ad formam Ecclesiae quam servant», cf Y Congar, o c, p 64
121 *Nostra Aetate* (declaraciones sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas), cf P M van Buren *The Burden of Freedom Americans and the God of Israel* Nueva York 1976 R R Hann *The Undivided Way the early Jewish Christians a Model for Ecumenical Encounter*, «Journal for Ecumenical Studies», 14 (1977), p 233 248 D L Berry *Buber s View on Jesus as Brother* o c, p 203 218, M Bormans *The Doctrinal Basis Common to Christians and Muslims and Different Areas of Convergence in Action* o c p 32 50 Z M Schachter, *Bases and Boundaries for Jewish Christian and Muslim Dialogue* o c p 407-418, M K Hellwig, *Bases and Boundaries for Interfaith Dialogue A Christian View* o c, p 419 432, Z Ishaq Ansari *Some Reflexions on Islamic Bases for Dialogue with Jews and Christians*, o c p 433 447
122 *Nostra Aetate* 5
123 *Nostra Aetate* 3
124 *Nostra Aetate* 4
125 *Nostra Aetate* 3
126 *Nostra Aetate* 2 y 1
127 Dos grandes iniciativas marcan la nueva cooperacion J Feiner L Vischer (dir) *Nuevo libro de la fe cristiana* Herder Barcelona 1977 (titulo original aleman *Neues Glaubensbuch*, Friburgo de Brisgovia 1973) Es un catecismo ecumenico para personas adultas y con capacidad de critica, y presenta la vision cristiana comun y las divergencias existentes La segunda empresa se refiere directamente a la teologia moral A Herzt W Korff

T Rendtorff, H Ringeling (dirs), *Handbuch der christlichen Ethik* (2 vol), **Friburgo de** Brisgovia y Gutersloh 1978
128 A Schmemann, o c, p 23
129 A Schmemann, o c, p 24s
130 Y Congar, *After Nine Hundred Years* p 41
131 *Optatam totius* 16
132 Cf H Kohler *Ethik nach den Prinzipien evangelischer Theologie Um die christliche Ethik in der Welt von heute und morgen*, Salzburgo Munich 1975
133 Cf F Boeckle, *Gesetz und Gewissen Grundfragen theologischer Ethik in okumenischer Sicht*, Luzerna Stuttgart [2]1966
134 D Horton, o c, p 59
135 J M Gustafson, *Protestant and Roman Catholic Ethics Proposals for Rapprochement* Chicago 1978, p 150
136 O c, p 152
137 O c, p 154
138 O c, p 156
139 A Schmemann o c, p 34
140 O c, p 32
141 O c, p 37
142 Y E Krekshovetsky *The Holy Spirit and the Icons* «Diakonia» (publicacion trimestral dedicada a promocionar el diálogo entre católicos y ortodoxos) 13 (1978), p 3-16, cita p 13, cf B Haring, *A Sacramental Spirituality*, Nueva York 1965, id, *La vida cristiana a la luz de los sacramentos* Herder, Barcelona 1972
143 A M Alchin, en Békes Vajta, o c, p 114
144 Para un planteamiento cauto preconciliar, cf J Pfab, *Reversion und Konversion*, Friburgo de Brisgovia 1961, para la vision postconciliar, cf B Haring *Konversion und Konvertitenseelsorge*, en F X Arnold, F Klostermann K Rahner, V Schurr, *Handbuch der Pastoraltheologie* III, Friburgo de Brisgovia 1968, p 510 517
145 *Lumen gentium* 14
146 B Haring, *Mischehe* en *Lexikon fur Theologie und Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1962, VIII, 440 444, cf J Halduk, *Mischehe Eine pastoral historische Untersuchung von der apostolischen Zeit zum Konzil von Agde (506)* Duren 1965
147 Cf M L Barron (dir) *The Blanding American Patterns of Intermarriages* Chicago 1972
148 A M Kreykamp y otros autores *Protestant Catholic Mixed Marriages Interpreted by Pastors and Priests*, Filadelfia 1967
149 Cf K Muller y M Zimmermann (dirs) *Mixed Marriage — mariage mixte International Bibliography 1964 —June 1974* Cerdic, Estrasburgo 1974, M Colacci *Christian Marriage Today A Comparison of Roman Catholic and Protestant Views with Special Reference to Mixed Marriages* Minneapolis 1965
150 Pablo VI, *Matrimonia mixta* traducción castellana en «Ecclesia» XXX (1970), 624 626, cf B Haring *Noch nicht geloste Probleme in der Mischehe*, «Orientierung» 34 (1970), 132 135 Para los matrimonios mixtos entre catolicos y cristianos ortodoxos existe una legislación diferente que refleja el profundo lazo de unidad *Crescens matrimoniorum* AAS (1967), 165 166, cf *Ortodox Catholic Statement on the sanctity of Marriage*, de 4 noviembre de 1971 texto en «Diakonia» 13 (1968), p 89 90
151 *Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit*, conclusion del sinodo conjunto de los obispos de la Republica federal de Alemania, n 7 9

Capitulo VII

1 **La obra filosófica** y teologica mas amplia sobre el ateísmo (contiene también amplisima bibliografía internacional) es la obra en 4 volúmenes *Ateismo contemporaneo*, a **cura** della facolta filosofica della Pontificia Universita Salesiana di Roma, Turin 1967 1970 (edi

ción francesa G Girardi y J F Six (dirs) *L'athéisme dans la vie et la culture contemporaine,* París 1967 1970, trad cast *El ateísmo contemporáneo,* Cristiandad, Madrid 1973), E Coreth - J B Lotz (dirs) *Atheismus Kritisch betrachtet,* Munich - Friburgo de Brisgovia 1971 (p 269 303 bibliografía alemana 1967-1970), J Reid, *Man Without God An Introduction to Unbelief,* Nueva York 1971 (p 292-298 bibliografía), C Tresmontant, *Los problemas del ateísmo,* Herder, Barcelona 1974, J Figl, *Atheismus als theologisches Problem Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart,* Maguncia 1977, E F Harris, *Atheism and Theism,* Nueva Orleans 1977, el estudio más reciente sobre el ateísmo es el realizado por H Kung, *Existiert Gott?,* Munich 1978 Es uno de los tratados más profundos desde el punto de vista filosófico, psicológico y teológico, tal vez sea el mejor libro de Hans Kung Trad castellana *¿Existe Dios?* Cristiandad, Madrid [2]1979

2 Cf R Caporale - A Grumelli (dirs) *Religione e ateismo nella società secolarizza a Aspetti e problemi della cultura della non credenza,* Bolonia 1972

3 *Gaudium et Spes,* n 19*a* y *b*

4 Cf J Thrower, *A Short History of Western Atheism,* Londres 1971

5 *Gaudium et Spes* n 20 Para el desarrollo histórico del ateísmo en el marxismo, cf I M Bochenski, *El materialismo dialéctico,* Rialp, Madrid 1973, G A Wetter - L Leonhard, *La ideología soviética,* Herder, Barcelona [2]1973, G Girardi, *Marxismo y cristianismo,* Laia, Barcelona 1977, id , *Credenti e non credenti per un mondo nuovo,* Florencia 1969, A Auschieri, *The Christian-Marxist Encounter,* «Cross Current» 27 (1977), p 279 297

6 Cf P Ehlen, *Atheismus in dialektischen Materialismus,* Munich 1961, R Garaudy *Del anatema al diálogo,* Ariel, Barcelona 1971, E Bloch, *Atheism in Christianity The Religion of the Exodus and of the Kingdom,* Nueva York 1972, W Kern, *Atheismus Marxismus Christentum,* Innsbruck 1976, P Hebblethwaite, *The Christian Marxist Dialogue Beginnings, Present Status and Beyond,* Nueva York 1977, *Le marxisme l'homme et la foi chrétienne* (declaración del consejo permanente del episcopado frances) en «La doc catholique» 74 (1977) 684 696

7 E Moss, *Gemeinsame Ziele* en H J (Girock (dir) *Partner von morgen? Zum Gespräch zwischen Christentum und marxistischen Atheismus,* Stuttgart 1966, p 25

8 G Jacob, *Moglichkeiten der Koexistenz,* en H Girock, o c , p 52ss

9 F J Adelmann, S I , *From Dialogue to Epilogue, Marxism and Catholicism Tomorrow,* La Haya 1968, en el mismo sentido J Malachowski, *Moglichkeiten der Koexistenz,* en Girock, o c , p 44 49, H Gollwitzer, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube,* Munich 1967, p 79ss Es bien conocido que J Hromadka esperó siempre, a pesar de sus amargas experiencias, que el marxismo histórico podría liberarse de su postura anti teísta y que sería ayudado en este empeño por los cristianos que combinan la fe en Dios con la experiencia humana en su profundidad y en su anchura histórica, cf J Hromadka *Unuberwindlicher Gegensatz oder Missverständnisse,* en Girock, o c , p 9 17

10 Cf E Bloch, *Atheism in Christianity Religion of the Exodus and of the Kingdom* Nueva York 1972, id , *El principio esperanza,* Aguilar, Madrid 1975, C H Rastschow, *Atheismus in Christentum, Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch,* Gutersloh 1970, H Sonnemans, *Hoffnung ohne Gott, in Konfrontation mit Ernst Bloch,* Friburgo de Brisgovia 1974

11 Cf W A M Lujipen, *Phenomenology and Atheism,* Pittsburgh 1964 id , *Phenomenology and Humanism,* Pittsburgh 1966, id , *Religion and Atheism,* Pittsburgh 1971, J Lacroix, *El sentido del ateismo moderno,* Herder, Barcelona 1968, A Gibson, *The Faith of the Atheist,* Nueva York 1968, H R Burkle, *The Non Existence of God, Antitheisme from Hegel to Dumery,* Nueva York 1969, G M Gottier, *Horizons de l'atheisme,* París 1969, V M Miceli, *The Gods of Atheism,* Nueva Rochelle 1971, P Masterson, *Atheism and Aliénation A Study of the Philosophical Sources of Contemporary Atheism* Notre Dame/Ind y Londres 1971

12 *Gaudium et Spes,* n 19

13 *Gaudium et Spes,* n 7

14 Cf G Girardi, *Credenti e non credenti,* p 98 106

15 J Reid, o c , p 2

16 Cf J Feiner - L Vischer, *Nuevo libro de la fe cristiana,* Herder, Barcelona 1977, p 82ss

17 J B Lotz, *Von der vorwissenschaftlichen Gewissheit im Hinblick auf die Atheismusfrage,* en Coreth Lotz, o c , p 222s

18 Cf o c , p 238, cf capitulo I de este volumen sobre fenomenología existencial

19 *Gaudium et Spes,* n 19

20 G Girardi, o c , p 158, cf J Feiner L Vischer, o c , p 73ss la filosofía francesa que influyo en L Feuerbach, en K Marx y en S Freud acusaba a la Iglesia de «impostura clerical», utilizando a Dios con miras a mantener el poder

21 *Gaudium et Spes* n 20

22 Sobre Nicolai Hartmann, cf B Haring, *Das Heilige und das Gute,* Krailling 1950

23 J P Sartre, *L être et le neant* Paris 1943, trad castellana *El ser y la nada,* Losada, Buenos Aires 1965

24 G Girardi, o c , p 114

25 *Gaudium et Spes,* n 55

26 T de Chardin, *El porvenir del hombre,* Taurus, Madrid 1962, p 325 326

27 J Y Jolif, O P , *El ateismo y la busqueda de una unión real entre los hombres,* «Concilium» 29 (1967) 375 385, 6, cf H de Lubac, *El drama del humanismo ateo,* Epesa, Madrid

28 E Bloch, *Atheism in Christianity,* Nueva York 1972, sobre E Block *Marxistischer Denker der Hoffnung zum Tod Ernst Blochs,* «Herderk » 31 (1977), p 447 448

29 Cf I Lepp, *Psychoanalyse de l'atheisme moderne,* París 1961

30 J Moltmann, *Ernst Bloch and Hope Without Faith* en Moltmann, *Experiment Hope,* Filadelfia 1975, p 31 (trad cast *El experimento esperanza,* Sígueme, Salamanca 1977)

31 E Bloch, o c , p 265

32 O c , p 266

33 O c , p 269

34 O c , p 271

35 O c , p 265, K Marx, *Letter to Ruge,* 1843

36 O c , p 264s

37 O c , p 265

38 Cf H Ratschow, o c , p 75s

39 O c , p 105

40 Cf W Kern, *Über den humanistischen Atheismus,* en K Rahner (dir) *Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens,* Dusseldorf 1973, p 9-55, esp 40s

41 Cf J Feiner L Vischer, o c , p 91ss

42 G Girardi, o c , p 160

43 *Gaudium et Spes* 19

44 Ibid , 19

45 Ibid , 19

46 Ibid , 19

47 Cf B Welte, *Zeit und Geheimnis, Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt,* Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1976, B Haring, *La concepción de ley natural, posible fuente de incredulidad,* en *La moral y la persona,* Herder, Barcelona 1973, p 206ss

48 *Gaudium et Spes,* 19

49 Ibid , 19

50 Ibid , 57

51 J Reich, *Man Without God,* p 23

52 *Gaudium et Spes,* 21

53 J Reich, o c , p 236

54 Cardenal Ratzinger, *LTuK,* suplemento III, 343

55 G Girardi, o c , p 17

56 J Hromadka, o c , p 11

57 G Girardi, o c , p 60

58 *Gaudium et Spes,* 42

59 O c , 76

60. P. Ricoeur, *Science humaine et conditionnement de la foi*, en: **Dieu aujourd'hui**, París 1965, p. 142.
61. *Gaudium et Spes* 12.
62. Ibid. 24; cf. 25.
63. *S. contra Gentiles III*, c. 112 in fine.
64. *STh.* II-II, q. 132, a.1, ad 1.
65. C.H. Ratschow, o.c., p. 105.
66. *Lumen gentium* 16.
67. *Gaudium et Spes* 16.
68. *Gaudium et Spes* 24.
69. H. Küng, *Existiert Gott?*, Munich 1978, p. 106-108 (trad. cast.: *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid [2]1979).
70. Teilhard de Chardin, o.c., p. 323.
71. O.c., p. 325.
72. J.B. Lotz, o.c., p. 226.
73. O.c., p. 238-241.
74. Cf. C.H. Ratschow, o.c., p. 62.
75. J.-Y. Jolif, o.c., p. 12.
76. W. Kern, o.c.
77. P. Bolkovac, *Atheist im Vollzug - Atheist durch Interpretation*, en E. Koreth - J.B. Lotz, o.c., p. 23.
78. K. Rahner, *Doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo*, «Concilium» 23 (1967) 377-399.
79. *Gaudium et Spes*, n. 7.
80. Para esta sección, cf. D. Sölle, *Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie*, Friburgo de Brisgovia 1968; K. Tilmann, *Cómo dialogar sobre la fe*, Herder, Barcelona 1969; E. Bieser, *Theologie und Atheismus. Anstösse zu einer theologischen Aporetik*, Munich 1972; L. Scheffczyk, *Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nicht-theistischen Theologie*, Ratisbona 1974; S. Palumbieri, *L'ateismo sfida della fede. Una scommessa dell'uomo*, Nápoles 1974; H. Petri, *Der neuzeitliche Atheismus als Herausforderung des christlichen Glaubens*, «Theol. u. Glaube» 65 (1975), p. 336-350; B. Balder, *Der glaubenslose Christ*, Darmstadt 1975; G. Geffré, *Die Situation des Unglaubens*, «Theol. d. Gegenwart» 19 (1976), p. 159-165; A. Paus, *Suche nach Sinn - Suche nach Gott*, Graz - Viena - Colonia 1978.
81. Cf. R. Garaudy, *Del anatema al diálogo*, Ariel, Barcelona 1971; V. Miano, *Ateismo e dialogo nell'insegnamento di Paolo VI*, Turín - Laumann 1970; L. Bogliolo, *Ateismo e cristianesimo* («Punti scottanti» 61) Roma 1971; R. Mate, *El ateísmo un problema político. El fenómeno del ateísmo en el contexto teológico y político del concilio Vaticano II*, Salamanca 1973; A. Grumelli, *Ateismo, secolarizzazione e dialogo*, Roma 1974.
82. *Gaudium et Spes* 21.
83. Cf. *Gaudium et Spes* 21.
84. Cf. E. Bloch, o.c., p. 353.
85. *Gaudium et Spes* 92.
86. O.c., 92.
87. O.c., 21.
88. Pablo VI, Entrevista concedida al editor jefe de «Corriere della sera», 1.º de octubre de 1965 (cf. H. Morley, *The Pope and the Press*, Notre Dame, Londres 1969, p. 79).
89. H.W. Richardson, prefacio al libro de F.J. Adelmann, *From Dialogue to Epilogue* XII
90. K. Rahner, *Im heute glauben*, Einsiedeln, [2]1966, p. 21.
91. Cf. K. Lehmann, *Predicación cristiana a los no creyentes de hoy: máximas de teología pastoral*, «Concilium» 29 (1967) 375-385.
92. J. Hromadka, o.c., p. 10.
93. *Gaudium et Spes* 21, hacia el final.
94. J.B. Metz, *Gemeinsame Ziele*, en Girock, o.c., p. 35.
95. E.B. Ballard, *A Use to Atheism in Ethics*, «Journal of Religious Health» 2 (1962), p. 151.
96. Cf. M.D. Chenu, *Morale laïque et foi chrétienne*, en: *Évangile dans le temps*, París 1964, p. 311-330 Nueva York 1969; B. Häring, *Morale e religione in una prospettiva cristiana*; A.C. MacIntere, *The Religious Significance of Atheism* (tr. cast.: *El evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona) en *Ateísmo contemporáneo*, vol. IV, Turín 1970, p. 201-220. C.J. van der Poel, *The Search for Truth*, Nueva York 1971, p. 11-38; J. Magno, *The Christian, the Atheist and Freedom*, Nueva York 1973; E. Krocker, *Der Sinn der menschlichen Existenz in der maoistischen Lehre*, «Stimmen der Zeit» 195 (1977), p. 683-693.

97. *Ecclesiam suam* 108; cf. *Gaudium et Spes* 92.
98. G. Girardi, o.c., p. 168.
99. T. de Chardin, o.c., p. 327.
100. E. Fromm, *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, Nueva York 1962, p. 28s; tr. cast.: *El corazón del hombre*, F.C.E., México [3]1970.
101. O.c., p. 15.
102. O.c., p. 147.
103. K. Rahner, *Ist Gott noch gefragt?*, Düsseldorf 1973, p. 131s.
104. K. Rahner, *La necesidad de una fórmula breve de la fe cristiana*, «Concilium» 23 (1967) 465-488.
105. J.B. Metz, en Girock (dir.), o.c., p. 41.

Capítulo VIII

1. Cf. T. de Chardin, *Génesis de un pensamiento*, Taurus, Madrid 1963, p. 279.
2. La bibliografía teológica sobre la esperanza es amplia y abundante. Menciono aquí únicamente aquellas publicaciones que son importantes para una teología de la vida cristiana: H. Bars, *Faith, Hope and Charity*, Nueva York 1961; Ch. A. Berard, *Théologie de l'espérance*, París 1961; J. Bouillac, *The Hope that is in us*, Glen Rock, N.J., 1965; J. Moltmann, *A Theology of Hope*, Nueva York 1967 (tr. cast.: *Teología de la Esperanza*, Sígueme, Salamanca [3]1977); id., *Experiment Hope*, Filadelfia 1975 (tr. cast.: *El experimento esperanza*, Sígueme, Salamanca 1977); J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, Munich 1967; id., *Über die Hoffnung*, Munich 1975; A. Edlmaier, *Horizonte der Hoffnung*, Ratisbona 1968; F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Maguncia 1969; id., *Esperanza* en *Sacramentum Mundi II* (Herder, Barcelona [2]1978, 792-803); L. Boros, *Living in Hope, Future Perspectives in Christian Thought*, Nueva York 1972; id., *Somos futuro*, Sígueme, Salamanca 1970; id., *Geborgene Existenz: Christliches Leben als Hoffnung*, Friburgo de Brisgovia 1975; R.A. Alves, *A Theology of Human Hope*, Nueva York 1971; B. Häring, *Hope is the Remedy*, Garden City, N. Y., 1972; H. Rotter, *Freiheit durch Hoffnung in der Sicht einer theologischen Anthropologie*, «Zeitschrift f. Kath. Theol.» 95 (1973), p. 174-185; W.D. Marsch (dir.), *Dibattito sulla teologia di sperenza di Jürgen Moltmann*, Brescia 1973; J.M. Díez-Alegría, *Yo creo en la esperanza*, Bilbao, Desclée 1973; P. de Surgy (dir.) *Recherches et réflexions sur l'espérance chrétienne*, París - Montreal 1976; Sínodo conjunto de los obispados de la República Federal de Alemania: *Unsere Hoffnung*, en *Offizielle Gesamtausgabe der Beschlüsse*, Friburgo de Brisgovia - Basilea 1976, 84-111; cf. *Evangelische Stellungnahme zum katholischen Synodenbeschluss «Unsere Hoffnung»*, «Una Sancta» 32 (1977), 228-233; K. Rahner, *Meditations on Hope and Love*, Nueva York 1977; J. Galot, S.I., *The Mystery of Christian Hope*, Nueva York 1977; L. Gilkey, *Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History*, Nueva York 1977; W.P. Frost, *A Decade of Hope Theology in North America*, «Theol. Studies» 39 (1978), p. 139-153; J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona [2]1974; id., *Hacia una teología del progreso humano*, Herder, Barcelona [2]1975.
3. N. Zimmerle, *Man and his Hope in the Old Testament*, Londres 1973; A. Voss, *Neutestamentliche Worte und Zeichen der Hoffnung*, «Una Sancta» 1974, cuaderno 4; A. Flecha, *Esperanza y moral en el Nuevo Testamento*, León 1975.
4. Cf. F. Kerstiens, *Sacramentum Mundi II*, 793.
5. O.c., 794.
6. J. Moltmann, *Theology of Hope*, p. 140.259.
7. O.c., 225-228.
8. K. Rahner, *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona 1972, p. 93.

9 T de Chardin, *El porvenir del hombre* p 23
10 O c , p 48
11 M Heidegger, *Über die Humanismus,* Francfort 1947, p 35 (trad cast *Carta sobre el humanismo,* Taurus, Madrid 1970)
12 Cf K Lehmann, *Jesus Christus unsere Hoffnung Meditationen,* Frankfurt 1976
13 Moltmann, o c , p 287
14 M D Meeks, *Introduction to J Moltmann,* en *Experiment Hope,* p XI
15 J Feiner - L Vischer, *Nuevo libro de la fe cristiana* Herder, Barcelona 1977, p 580
16 Teilhard de Chardin, o c , p 46
17 J Moltmann, *Experiment Hope,* **p. 3.**
18 Cf J Coburn, *The Hope of Glory* Nueva York 1976
19 K Rahner, o c , p 93
20 J Moltmann, o c , p 8
21 Teilhard de Chardin o c , p 91
22 O c , p 92
23 Cf J Sarano, *Le défi de l'esperance «Arracher et planter»* París 1973
24 Cf C H Ratschow, o c , p 119
25 Teilhard de Chardin o c , p 30, cf p 21ss
26 J Moltmann, *The Crucified God The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology,* Nueva York 1974, p 5 (trad cast *El Dios crucificado,* Sigueme, Salamanca 1977)
27 Cf A Bord, *Memoire et esperance chez Jean de la Croix* París 1971
28 P Minear, *Eyes of Faith,* Filadelfia 1946, p 216
29 R A Alves, o c , 162
30 Cf J M Gustafson, *Can Ethics be Christian?,* Chicago 1975 140
31 R Bultmann, *Primitive Christianity* Median Books 1956, 320s
32 Cf E Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* Francfort del Meno 1959 *(El principio esperanza,* Aguilar, Madrid 1980)
33 Cf C Krammer, *Fear and Hope According to Saint Alphonsus Ligouri,* Washington D C 1951 World Council of Churches, *Uniting in Hope,* Ginebra 1975
34 T de Chardin, o c , p 92
35 O c , p 94
36 O c , p 54
37 O c , p 94
38 O c , p 94
39 O c , p 100
40 O c , p 147
41 T de Chardin *Genesis de un pensamiento* p 303
42 J Moltmann, *Experiment Hope* 36
43 O c , p 69
44 J Huxley, *Touchstones for Ethics 1843 1943 Ethics and the Dialectic of Evolution,* Nueva York 1947
45 T de Chardin, *El porvenir del hombre,* p 113
46 Cf J Moltmann, *Theology of Hope* 222, 21, W H Capps, *Hope Against Hope Moltmann to Merton in One Decade,* Filadelfia 1976, p 159
47 Cf J Ellul, *Hope in Time of Abandonment,* Nueva York 1973
48 M Moller H Pfeil, *Hoffnung und Freude Das Diesseitserleben und die Jenseitserwartung des Christen,* Aschaffenburg 1974, N Beaupere, *San Paolo e la gioia Il messaggio della speranza,* Roma 1975
49 *Gaudium et Spes* 1
50 Ibid 21
51 Cf E Fromm, *La revolucion de la esperanza Hacia una tecnologia humanizada,* F C E , Mexico [2]1974, G O Collins, *Man and His New Hopes,* Nueva York 1971, E H Cousins (dir), *Conference on Hope and the Future of Man,* Nueva York 1971, D G Miller y D Y Hadidion (dir), *Jesus and Man's Hope* Pittsburgh 1971, H Descroche, *Sociologia de la esperanza* Herder, Barcelona 1976, R Garaudy, *Una nueva civilización (El proyecto esperanza)* Cuadernos Diálogo, Madrid 1977, G Bauer, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt* Maguncia 1976
52 Teilhard de Chardin *El porvenir del hombre* p 29s, cf P Masset, *Espérance marxiste espoir chrétien,* «Nouv R théol » 99 (1977), p 321 339
53 Teilhard de Chardin, o c p 371
54 O c , p 114 120
55 O c , p 49
56 G Baum, *Religion and Alienation* 286
57 A Schmemann, *Sacraments and the Orthodoxy,* Nueva York 1965, para esta sección, cf B Haring, *Hope is the Remedy,* Slough and Garden City 1972 capítulos 7 y 8, id , *La nueva alianza vivida en los sacramentos,* Herder, Barcelona [2]1971, id *La vida cristiana a la luz de los sacramentos,* Herder, Barcelona 1972
58 *Lumen gentium* 1
59 Agustín *Sermones* 74 2, PL 54 398
60 L Gilkey, *Symbols, Meaning and the Divine Presence* «Theol Studies» 35 (1974) 256
61 *Lumen gentium* 68
62 Agustín, *En in Ps CII,* PL 37 1348
63 L Gilkey, ibid 249
64 Ibid 252
65 Ibid 256
66 Ibid 256
67 Ibid 260
68 Ibid 257
69 *Lumen gentium* 35
70 Ibid 35
71 Cf W H Capps, o c , p 151s
72 Para cada uno de los sacramentos como signos de esperanza, cf mi obra *La vida cristiana a la luz de los sacramentos* p 134-164
73 J Moltmann, *Experiment Hope* 189
74 Cf B Haring, *Hope is the Remedy,* capítulo 15
75 J Moltmann o c 2
76 J Moltman *The Crucified God,* p 5s
77 Cf W H Capps, o c p 134 J Moltmann *Experiment Hope,* p 69 84 *The Crucified God and the Apathetic Person*

Capítulo IX

1 Agustín, *Enchiridion sive de fide spe et caritate* c CXVII,31, PL 40 286 *Obras de san Agustín* IV, BAC, Madrid 1948 p 629
2 Cf Th Ohm, *Die Liebe zu Gott bei den nicht christlichen Volkern* Krailling 1950 V Warnach, *Agape Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie,* Dusseldorf 1951 H U von Balthasar *Glaubhaft ist nur die Liebe* Einsiedeln 1963 (tr cast *Sólo el amor es digno de fe* Sigueme Salamanca 1971), K Rahner *Amor* en *Sacramentum Mundi* I Herder, Barcelona [2]1976 114 133 (con bibliografía) W Molinski *Amor al prójimo* en *Sacramentum Mundi* I 133 138 (con bibliografía)
3 Cf R Schnackenburg *El Evangelio según san Juan* Herder, Barcelona 1980 p 112s, cf R Rinker *Sharing God s Love* Grand Rapids Mich 1976 G McGregory *He Who Lets Us be A Theology of Love* Nueva York 1976
4 R Schnackenburg o c p 144s
5 Cf K Rahner, o c p 130s, R Schnackenburg *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments,* Munich [2]1962 p 75s (tr cast *El testimonio moral del Nuevo Testamento,* Rialp Madrid)
6 *Gaudium et Spes* 24
7 H de Lubac, *Catholicisme Les aspects sociaux du dogme,* París 1938
8 O c , p 70, citando a Cipriano, *De Ecclesiae Catholicae unitate,* c 7, c 15; **RIC,**

Supplement, 6,1974, *Bibliography on Love and community* (publicada por la universidad de ciencias humanas de Estrasburgo; para los años 1970-1974 señala 507 títulos); *Orientamenti pastorali,* 2/3, 1975: bibliografía sobre el amor publicada en los años 1970-1975.

9. Cf. Ph. Warnier, *Le phénomène des communautés de base,* París 1975; «Laity Today» (Roma: Secretariado para el apostolado seglar), *Towards Responsible Christian Communities.*

10. Cf. E. Käsemann, *Exegetische Besinnungen* I, Gotinga 1963, p. 118; J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes,* Munich 1975; trad. cast.: *La Iglesia, fuerza del Espíritu,* Sígueme, Salamanca 1978; H.U. von Balthasar, *Spiritus Creator,* Einsiedeln 1967.

11. Cf. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des NT,* p. 68.

12. Cf. C. Spicq, *Agape dans le Nouveau Testament* I, París 1958, p. 156ss; 303ss; III, París 1959, p. 313ss; H.-M. Féret, OP, *El amor fraterno vivido en la Iglesia y el signo de la venida de Dios,* «Concilium» (dir.) 29 (1967) 387-410; p. 15-37; N. Lofink, *Das Hauptgebot,* Roma 1963; J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit,* Munich 1960; M. Nédoncelle, *Love and the Person,* Nueva York 1966 (orig. francés: *Vers une philosophie de l'amour et de la personne,* Montaigne, París 1957); H. Rotter, *Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Grundprinzip der Moral,* Maguncia 1960; S. Lyonnet, *L'amore del prossimo; pienezza della legge, a la luce delle interpretazioni del Padri,* «Rassegna di teologia» 15 (1974), p. 174-186; 241-256; 450-460.

13. Agustín, *De trinitate* VIII, 12; PL 42,959; trad. cast. en *Obras de S.A.,* BAC, t. V.

14. Cf. STh II-II, q. 44, a. 2; cf. o.c., q. 23, a. 5.

15. Agustín, *Tract. in Jo. Ev XVII, 6s;* PL 35,1531; trad. cast. en *Obras de S.A.,* BAC, t. XIII, p. 455-457.

16. STh I-II, q. 68, a. 8, ad 2.

17. J.M. Gustafson, *Can Ethics be Christian?,* p. 73.

18. Cf. K. Rahner, o.c., p. 125.

19. Agustín, *De Trinitate,* VIII, 12; PL 42,958; v. supra, n. 13.

20. Cf. R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan,* Herder, Barcelona 1980 III, p. 144s.

21. Cf. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten,* Innsbruck 1921; id., *Worte und Liebe,* Ratisbona 1935; id., *Schriften,* 3 vols., Munich 1963-1965; M. Buber, *I and Thou,* Edinburgo [3]1971; trad. cast.: *Yo y tú,* Nueva visión, Buenos Aires 1974; R.O. Johann, *The Meaning of Love,* Westminster, Md., 1959.

22. Cf. R. Völkl, *Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin,* Munich 1956; id., *Frühchristliche Zeugnissen zu Wesen und Gestalt der christlichen Liebe,* Friburgo de Brisgovia 1963; id., *Botschaft und Gebot der Liebe nach der Bibel,* Friburgo de Brisgovia 1964.

23. Cf. P. Tillich, *Der Mut zum Sein,* Stuttgart 1954; trad. cast.: *El coraje de existir,* Laia, Barcelona 1973; cf. J. Pieper, *Über die Liebe,* Munich 1972, p. 77s.

24. *Gaudium et spes* 27.

25. *Gaudium et spes* 27.

26. Agustín, *Retractationes* I,83; PL 32,594.

27. Cf. K Rahner, o.c., p. 128.

28. Cf. D.M. Stanley, *Boasting in the Lord,* Nueva York 1973, p. 179-183; sobre la oración: J. Pieper, *Happiness and Contemplation,* Nueva York 1958 (orig. *Glück und Kontemplation,* Kösel, Munich 1957); R. Guardini, *The Lord's Prayer,* Nueva York 1958 *(Das Gebet des Herrn,* Maguncia 1959); id., *Prayer in Practice,* Garden City, N.J., 1963 *(Vorschule des Betens,* St. Benno, Leipzig 1961); H.U. von Balthasar, *Prayer,* Nueva York 1961; B.C. Butler, *Prayer. An Adventure in Living,* Londres 1961; F.M. Moschner, *Christian Prayer,* St. Louis y Londres 1962; M. Quoist, *Oraciones para rezar por la calle,* Sígueme, Salamanca 1972; R. Maritain, *Cuaderno de notas,* Desclée, Bilbao 1967; M. Nédoncelle, *God's Encounter with Man,* Nueva York - Londres 1964 *(Prière humaine, prière divine,* Desclée, Brujas 1962); H. Schürmann, *Praying with Christ. The «Our Father» for Today,* Nueva York 1964 *(Das Gebet des Herrn,* Friburgo 1958); J.H. Newman, *Reflections on God and Self,* ed. por L. Batmann, Nueva York 1965; Arzobispo A. Bloom, *Oración viva,* Desclée, Bilbao 1970; J. Jeremias, *The Prayer of Jesus,* Londres - Nashville 1967 *(Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte);* id., *The Lord's Prayer,* Filadelfia 1969 *(Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung,* Calwer, Stuttgart 1962); K.H. Miskotte, *The Road of Prayer,* Nueva York 1968; J.B. Lotz, *Interior Prayer. The Exercice of Personality,* Nueva York 1968 *(Einübung ins Meditieren am Neuen Testament,* Francfort del Meno 1965); J. Sheets, *The Spirit Speaks in Us. Personal Prayer in the New Testament,* Wilkes-Barre, Pa., 1868; R.J. Heyer y R.J. Payne, *Discovery in Prayer,* Nueva York - Paramus 1969; P. Himmelbush, OP, *Dinamic Contemplation, Inner Life for Modern Man,* Nueva York 1970; F.C. Happold, *Prayer and Meditation,* Baltimore 1971; M. Gibbard, *Why Pray?,* Valley Forge 1971; B. Häring, *Prayer: Integration of Faith and Life,* Slough y Notre Dame 1974.

29. Agustín, *La ciudad de Dios,* XIV,28; PL 41,436; BAC 171-172, Madrid, 1958, p. 985.

30. R. Coste, *Pour une charité libératrice,* París 1974.

31. N. Berdyaev, *Destiny of Man,* p. 141 (en cast.: *El sentido de la historia,* Araluce, Barcelona 1936).

32. Cf. A. Royce Gibson, *The Challenge of Perfection,* Melbourne 1968, p. 20.

33. M. Nédoncelle, *God's Encounter with Man,* Nueva York - Londres 1964, p. 179.

34. Cf. R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* III, Herder, Barcelona 1980, p. 146.

35. Cf. F.X. Durrwell, *Vous avez été appelés,* «Studia Moralia» 15 (1977), p. 355s.

36. Cf. R. Johann, *Building the Human,* Nueva York 1968.

37. F.D.W. Wilhelmsen, *The Metaphysics of Love,* Nueva York 1962, p. 139; cf. J. Pieper, *Über die Liebe,* p. 52ss.

38. Cf. R. Schnackenburg, *Cartas de san Juan,* Herder, Barcelona 1980, p. 228ss; id., *Christliche Existenz in Neuen Testament,* Munich 1962, I, p. 81; trad. cast.: *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento,* Verbo Divino, Estella 1973.

39. Cf. *Lumen gentium* 1.

40. H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe,* p. 74.

41. O.c., p. 79. De Lubac prueba su tesis aportando innumerables textos de la tradición y del magisterio.

42. Agustín, *Sermo* 272, PL 38,1247.

43. Agustín, *Sermo* 227, PL 38,1099-1101.

44. Cf. H. de Lubac, o.c., p. 99.

45. Cf. *Lumen gentium* 3.9.10.26; *Unitatis redintegratio* 15.

46. Cf. B. Häring, *La vida cristiana a la luz de los sacramentos,* Herder, Barcelona 1972; R. Schäffer, *Fähigkeit zum Kult. Ihre Bedrohung und Wiedergewinnung,* «Theol. Quartalschrift» 126 (1978), p. 105-121; V. Eid, *Die Sakramente und christliches Ethos,* «Studia Moralia» 15 (1977), p. 139-153.

47. *Presbyterorum ordinis* 5.14; cf. K. Rahner, *Siervos de Cristo,* Herder, Barcelona 1970.

48. Ch. Duquoc, *Opportunities and Behavior* 2.

49. Cf. H. Riedlinger, *Die Eucharistie in der Ekklesiologie des II. Vaticanum,* en E.C. Suttner (dir.), *Eucharistie, Zeichen der Einheit.* Erstes Regenburger Ökumenischers Symposium, Ratisbona 1970, p. 75-85.

50. Cf. Chrisóstomo, *In ep. ad Hebre, hom. XVII,* 3; PG 130s; cf. G. Saphiris, *Eucharistie als sacrificium und commemoratio,* en Suttner (dir.), o.c., p. 69.

51. G. Koch, *Theologie der Erfahrung. Sackgasse oder Weg zum Glauben?, Ein Gespräch mit Prof. E. Schillebeeckx,* «Herderkorrespondenz» 32 (1978), 292-297.

52. Cf. H. de Lubac, o.c., p. 266.

53. Cf. P. Furnish, *The Love Commandment in the New Testament,* Nashville 1972; M. Hopkins, *The Law of Love and Love as Law, or. Christian Ethics,* Nueva York 1974.

54. *The Idea of Love,* Nueva York 1967; M. Balint, *Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse,* Francfort 1969; J. Eibl-Eibelfeld, *Liebe und Hass. Die Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen,* Munich 1970.

55. Cf. H. Marcuse, *Eros y civilización,* Seix Barral, Barcelona 1971; A. y W. Leibbrand, *Formen des Eros. Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe,* Friburgo de Brisgovia - Munich 1972.

56. Cf. o.c., p. 242s.

57 La bibliografía sobre la amistad es abundante Menciono únicamente algunas obras relacionadas directamente con nuestro tema E Fromm, *El arte de amar,* Martínez de Murguía, Madrid 1977, M C D'Arcy, *The Mind and Heart of Love, A Study in Eros and Agape,* Londres 1954, E Walter, *Wesen und Macht der Liebe, Beitrage zur Theologie der Liebe,* Friburgo de Brisgovia 1955, C S Lewis, *The Four Loves,* Londres 1960, M M Laurent, *Réalisme et richesse de l'amour chrétien, Essai sur Eros et Agape,* París 1962, C F Kelley, *Der Geist der Liebe nach der Lehre des hl Franz von Sales,* Paderborn 1963, J Schneider, *Das Gute und die Liebe nach der Lehre des hl Albert des Grossen,* Munich 1967, J B Lotz, *Drei Stufen der Liebe, Eros Philia Agape,* Francfort 1971, J Pieper, *Über die Liebe,* Munich 1972, P Laín Entralgo, *Sobre la amistad,* Madrid 1972, B Welte, *Dialaktik der Liebe Gedanken zur Phanomenologie der Liebe im technologischen Zeitalter,* Francfort 1973, A Ilien, *Wesen und Funktion der Liebe bei Thomas von Aquin,* Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1975, A Riva, *Amicizia integrazione dell'esperienza umana,* Milán 1975

58 Agustín, *En in Ps 118,* XXII,2, PL 37,1563 *Praemium dilectionis ipse dilectus*

59 R May, *Man s Quest for Himself* p 211

60 Goethe, *Die Laune des Verliebten,* escena quinta.

61 Cf *Lumen gentium* 7 8, *Ad gentes* 9, *Gaudium et spes* 21 24 27 39 93, *Unitatis redintegratio* 24

62 T de Chardin, *El fenómeno humano* Taurus, Madrid 1963 p 319s

63 O c , p 326

64. K Rahner, *Sacramentum Mundi* I, 125, cf F Follereau, *Revolution der Nächstenliebe,* Friburgo de Brisgovia 1968

65 A Nygren, *Eros und Agape* 2 vols , Gutersloh 1930, 1939, E Brunner, *Eros und Liebe,* Berlin 1937

66 J Pieper, o c p 97s

67 C S Lewis, o c , p 12, cf Pieper, o c , p 109

68 *Kritik zur praktischen Vernunft,* II I, 3 (trad castellana *Crítica de la razón práctica,* Espasa Calpe, Madrid 1975)

69 Cf V Warnach, *Liebe* en H Fries (dir), *Handbuch theologischer Grundbegriffe,* Munich 1963, p 69 (trad cast *Conceptos fundamentales de Teología,* 4 vols , Cristiandad Madrid 1967)

70 J B Lotz, o c , p 79

71 K Rahner, o c , p 118s

72 Cf G H Outka, *Agape An Ethical Analysis* New Haven 1972, M Lattle, *Einheit im Wort Zur spezifischen Bedeutung von «agape», «agapan» und «filein» im Johannesevangelium,* Munich 1975

73 Cf J B Lotz, o c , p 87 105

74 Agustín, *In ep S Joannis* tract VII,8, PL 35,2033

75 P Helwig, *Liebe und Feindschaft,* Munich 1964, cf P F Sladek, *Liebet eure Feinde* (Mt 5,44), en *Festschrift fur Weihbischof Dr Adolf Kindermann,* Konigstein - Munich 1969, p 30-46

76 Alfonso María de Ligorio *Theologia moralis,* lib II, n 28, *Homo Apostolicus,* Tr IV, cap II, n 17.

77 *Ad Gentes* 5

78 Cf F X Durrwell *Le mystere pascal source de l'apostolat,* París 1970, trad cast *El misterio pascual, fuente del apostolado,* Perpetuo Socorro, Madrid 1972, F Klostermann *Das christliche Apostolat Idee und Problematik* Innsbruck 1961 V Schurr *Seelsorge in einer neuen Welt Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums* Salzburgo [3]1959

79 *Apostolicam Actuositatem* (decreto sobre el apostolado seglar) 2, cf *Lumen Gentium* 30 42

80 *Apostolicam Actuositatem* 8

81 F X Durrwell, o c p 180

82 O c , p 76s

83 Clemente de Alejandría *Stromateis* VII 2, PG 9,413 (citado en la encíclica *Mystici corporis Christi,* AAS 35 (1943), 221

84 *Apostolicam Actuositatem* 3

85 F X Durrwell, o c , p 77

86 *Apostolicam Actuositatem* 5

87 *Lumen Gentium* 33, *Apostolicam Actuositatem* 3

88 *Sacrosantum concilium* (constitución sobre la sagrada liturgia) 48

89 *Apostolicam Actuositatem* 3, cf *Lumen Gentium* 10

90 *Lumen Gentium* 11

91 M Schmaus, *Teología dogmática* VI, Rial, Madrid 1963, p 196 (de la ed alemana).

92 *Apostolicam Actuositatem* 16

93 *Lumen Gentium* 11

94 *Apostolicam Actuositatem* 16

95 Ibid 6

96 M Scheler *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* Halle 1927, p 599

97 Los teólogos y canonistas medievales llamaban a esta omisión *peccatum taciturnitatis* (pecado de silencio), cf *Summa fratris Alexandri* II, B, n ° 396 398

98 *Lumen Gentium* 37.

99 Ibid 36

100 *Gaudium et Spes* 43 La *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual* es el texto más creativo del magisterio sobre el apostolado como creación de un mundo más sano a nuestro alrededor

101 D Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften* I, Munich 1965, p 413

102 K Barth, *Die kirchliche Dogmatik* I-1, Zurich [8]1964, p 99

103 Cf canon 43 de Hipólito, cf Achelis, *Die Canones Hippolyti Texte und Untersuchungen,* vol VI, Leipzig 1891 p 68, Durrwell o c , p 224

104 F X Durrwell, o c p 201

105 Ibid , p 207

106 Ibid , p 194

107 *Presbyterorum Ordinis* 2 4

108 *Lumen Gentium* 25 28, *Ad Gentes* 20

109 M Weber, *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie,* Tubinga 1922, I,272

110 *Lumen Gentium* 10

111 Ibid

112 F X Durrwell, o c , p 211

113 Cf *Lumen Gentium* 41, *Presbyterorum Ordinis* 13

114 Durrwell, o c , p 227

115 Ibid

116 Cf B Haring, *Los religiosos del futuro,* Herder, Barcelona 1972

117 *Lumen Gentium* 44

118 Cf *Lumen Gentium* 33 41, *Apostolicam Actuositatem* 16 17

119 Cf V Schurr, *Seelsorge in einer neuen Welt* p 65

120 *Gaudium et Spes* 26

121 Ibid 25

122 Ibid 30

123 M Nédoncelle *God s Encounter with Man* Nueva York 1964, p 180, cf E McDonagh (dir), *Moral Theology Renewed,* Dublín 1965, E McDonagh, *The Primacy of Charity* o c p 130 150, D O Callahan, *The Meaning of Justice,* o c , p 151 172, W A Luijpen *Existentielle Phanomenologie* Munich 1971, p 22 256 *Phanomenologie der Liebe und der Gerechtigkeit,* R Laurentin, *Die neuen Forderungen der Liebe* Graz - Viena Colonia (orig *Nouvelles dimensions de la charité,* Apostolat, París 1970), K Thekkinedath, *Love of Neighbour in Mahatma Ghandi,* Alwaye - Kerala 1973, J M Díez Alegría, *Justicia* en *Sacramentum Mundi* 4 162 177, B Haring, *Gottesgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit,* en J Feiner y M Lohr (dirs), *Mysterium Salutis,* Zürich Einsiedeln, vol V (1976), p 259 284 (con bibliografía), trad cast Cristiandad, Madrid

124 G Schenck, *Dikaiosyne,* en *Th W z NT* II, 197, cf W Eichrod, *Theologie des*

Alten Testaments, Stuttgart [6]1959, I, 155-162, trad. cast. *Teología del Antiguo Testamento* Cristiandad, Madrid 1975.

125. Justino, *Diálogo con Trifón* 93, 3.

126. *Gaudium et Spes* 32.

127. Cf. Pablo VI, Encíclica *Populorum Progressio*. L. J. Lebret, *Dinámica concreta del desarrollo*, Herder, Barcelona [2]1969.

128. P. Tillich, *Love, Power and Justice*, Londres - Oxford 1954, p. 45.

129. G. Stählin, *Skandalon. Untersuchungen zur Geschichte eines biblischen Begriffes*, Gütersloh 1930; W. Schöllgen, *Soziologie und Ethik des Ärgernisses*, Düsseldorf 1931; A. Humbert, *Essai d'une théologie du scandale dans les synoptiques*, «Biblica» 35 (1954), 1-28; G. Stählin, *Skandalon*, en *Th. W. z. NT* VII, 338-358; W. Molinski, *Escándalo*, en *Sacramentum Mundi* II, 643-653.

130. Cf. H. M. Feret, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le conflit de deux apôtres*, París 1954; J. Bligh, *Galatians*, Slough 1969.

131. Cf. *Gaudium et Spes* 19-21, y capítulo VII (sobre el ateísmo) de este volumen.

132. E. Mounier, *L'affrontement*, París 1948, p. 38.

133. Cf. P. Knauer, *The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect*, «Natural Law Forum» 12 (1967) 132-162; R. Roy, C.Ss.R., *La coopération selon St. Alphonse de Liguori*, «Studia mor.» 6 (1968) 377-435; R. A. McCormick, *Ambiguity in Moral Choice*, Milwaukee 1973; Ch. E. Curran, *Cooperation: Toward a Revision of the Concept and its Application*, «Linacre Quarterly» 41 (1974) 152-167; id., *Cooperation in a Pluralistic Society* en *Ongoing Revision. Studies in Moral Theology*, Notre Dame Ind., 1975, p. 210-228.

134. Sin embargo, san Alfonso sostiene que es una cooperación meramente material y que, por consiguiente, puede estar justificada en ocasiones, por ejemplo, por el miedo a ser matado. No me atrevo a negar que la opinión de san Alfonso no tenga su probabilidad; cf. R. Roy, o. c., 415-421.

135. Cf. R. Bruch, *Die Bevorzugung des kleineren Übels. Moraltheologische Beurteilung ein problemgeschichtlicher Durchblick*, «Theol. u. Glaube» 48 (1958) 241-257; Ch. E. Curran, *The Principle of Double Effect*, en *Ongoing Revision* p. 173-209.

136. Cf. Ch. E. Curran, *Ongoing Revision* 223s.

Capítulo X

1. Obras generales sobre la sexualidad y sobre la ética sexual: J. Fuchs, *Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin*, Colonia 1949; M. Müller, *Die Ehelehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. u. 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Ratisbona 1954; H. Thielicke, *The Ethics of Sex*, Nueva York 1964; F. E. von Gagern, *Von Wesen menschlicher Geschlechtlichkeit*, Munich 1965; id., *Eheliche Partnerschaft. Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft*, Munich [7]1966; L. Hodson, *Sex and Christian Freedom*, Nueva York 1967; A. Auer, *Der Mensch und seine Geschlechtlichkeit*, Wurzburgo 1967; M. Oraison, *The Human Mystery of Sexuality*, Nueva York 1967, orig. francés *Le mystère humain de la sexualité*, Seuil, París 1972; P. Chauchard, *Voluntad y sexualidad*, Herder, Barcelona 1971; M. Borgoño y otros autores, *Sexualidad y moral cristiana*, Celap-Herder, Santiago de Chile-Barcelona 1972; M. Gaudefroi, *Estudios de sexología*, Herder, Barcelona [2]1972; *Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der menschlischen Geschlechtlichkeit*, en «Herderkorr.» 27 (1973) 280-296; T. Goffi, *Etica sessuale cristiana*, Bolonia 1972; E. Borra, *Dizionario di sessuologia e dell'armonia coniugale*, Roma 1974; L. Vereecke, *L'etique sexuelle des moralistes posttridentins*, «Studia moralia» 13 (1975) 175-196; K. Hörmann, *Moralidad sexual*, en *Diccionario de moral cristiana*, Herder, Barcelona 1975, 825-864 (con bibliografía); B. Häring, *Sessualità*, en *Dizionario Enciclopedico di teologia morale*, Roma [4]1976, 993-1006, 1420-1431; R. Volcha (dir.), *Dizionario di sessuologia*, Asís 1976; W. Rohrbach, *Humane Sexualität. Analyse und Problemzusammenhänge in der theologischen Sexualethik als Grundlage für sexualethische Entscheidungen*, Neunkirchen-Vluyn 1976; P. E. Charbonneau, *Amor y libertad*, Herder, Barcelona [3]1977; G. Friedrich, *Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament*, Stuttgart 1977; St. Sapp, *Sexuality, the Bible and the Science*, Filadelfia 1977; J. Dominian, *Proposals for a New Sexual Ethic*, Londres 1977; A. Chapelle, S.I., *Sexualité et sainteté*, Bruselas 1977; G. Durand, *Sexualité et foi. Synthèse de théologie morale*, Montreal 1977; López Azpitarte, *Sexualidad y matrimonio hoy*, Sal Terrae, Santander 1977; A. Kosnik, *Sexualidad humana. Nuevas perspectivas del pensamiento católico*, Cristiandad, Madrid 1978; F. Koning, *La sexualidad en la santa Biblia*, Ediciones 29, Madrid 1976.

2. Sexualidad: lenguaje-cultura: A. Gardiner, *The Theory of Speech and Language*, Londres 1951; G. Siewerth, *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln [4]1963; id., *Philosophie der Sprache*, Einsiedeln 1957; A. Valeriani, *Il nostro corpo come communicazione. Linee fondamentali per una pedagogia del corpo umano*, Brescia 1964; L. Thoré, *Langage et sexualité*, en *Sexualité humaine, histoire, ethnologie, sociologie, psychanalyse, philosophie*, París 1966, p. 65-95; K. Rahner y A. Görres, *Der Leib und das Heil*, Maguncia 1967; O. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven [13]1969; J. Fast, *Body Language*, Nueva York 1973; A. Guindon, *The Sexual Language. An Essai in Moral Theology*, Ottawa 1976.

3. *Sex and Morality. A Raport Presented to the British Council of Churches*, Londres 1969, p. 31.

4. Ibid., p. 45.

5. Cf. E. Fuchs, *Glaube und Erfahrung*, Tubinga 1965, p. 308 (referido a Jn 1, 1).

6. Cf. J. y I. Splett, *Meditation der Gemeinsamkeit*, Munich - Friburgo 1970, p. 80-97.

7. Cf. Ph. S. Keane, *Sexual Morality. A Catholic Perspective*, Nueva York 1977, p. 4-14.

8. Th. Bovet, *Die Liebe ist in unserer Mitte*, Tubinga 1959, p. 123. Bovet fue uno de los primeros autores que empleó atinadamente el paradigma del lenguaje para la ética sexual.

9. Cf. J. B. Lotz, *Die drei Stufen der Liebe, Eros, Philia, Agape*, Francfort 1971, p. 38.

10. Cf. F. E. von Gagern, *Eheliche Partnerschaft*, p. 38.

11. *Gaudium et Spes* 49.

12. Cf. J. Ratzinger, *LThK, The Second Vatican Council* III, 232-325; T. de Chardin, *Himno del universo*, Taurus, Madrid 1967.

13. A. Guindon, *The Sexual Language*, p. 95.

14. D. Goergen, *The Sexual Celibate*, Nueva York 1974, p. 51.

15. R. May, *Man's Quest for Himself*, Nueva York 1953, p. 15s.

16. U. T. Holmes, *The Sexual Person*, Nueva York 1970, p. 14.

17. Bibliografía relación hombre-mujer: M. Mead, *Male and Female. A Study of de Sexes in a Changing World*, Nueva York 1949; D. Wendland, *Der Mensch — Mann und Frau*, Aschaffenburg [2]1962; K. Barth, *Mann und Frau*, Munich 1964; J. Folliet, *Adam et Eve, Humanisme et Sexualité*, Lyon 1965; D. von Hildebrand, *Man and Woman*, Chicago 1966; G. N. Groeger, *Die Geschlechter. Begegnung und Partnerschaft*, Wuppertal [6]1966; A. Zatti, *L'impazienza d'Adamo. Ontologia della sessualità*, Turín 1967; R. F. Trevett, *La iglesia y el sexo*, Herder, Barcelona 1967; J. J. Envoy, *The Man and the Woman. Psychology of Human Love*, Nueva York 1968; A. B. Ulanov, *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology*, Evanston Ill. 1971; G. H. Tavard, *Woman in Christian Tradition*, Notre Dame/Ind. 1973; R. R. Ruether, *Religion and Sexism. Image of Women in the Jewish and Christian Tradition*, Nueva York 1974; P. K. Jewett, *Man as Male and Female. A Study in Sexual Relationship from a Theological Point of View*, Grand Rapids 1975; J. Money y A. A. Ehrhardt, *Männlich-Weiblich. Die Entstehung der Geschlechtunterschiede*, Reinbeck de Hamburgo 1975; E. Firkl, *Die selbstbewusste Frau. Zur Identitätskrise der Frau in der westlichen Welt*, Francfort 1976; P. Washbourn, *Becoming Woman. The Quest for Wholeness in Female Experience*, Nueva York 1977; F. Burri, *Mann und Frau schuf Er sie. Differenzierung der Geschlechter aus moral— und praktisch-theologischer Sicht*, Zurich - Colonia 1977; U. Erler, *Zerstörung und Selbstzerstörung der Frau. Emanzipationskampf der Geschlechter auf Kosten des Kindes*, Stuttgart 1977; K. Forster, *Neue Ausgangsbedingungen der Frauenpastoral. Wandlung im vollen Verständnis und den religiösen Einstellungen der Frau*, «Herderkorr.» 31 (1977) 516-523; E. Firkel, *Identidad de la mujer*, Herder, Barcelona 1978.

18 D S Baily, *The Man Woman Relation in Christian Thought* Nueva York 1959, p 263, cf id , *Common Sense About Sexual Ethics,* Nueva York 1962
19 U T Holmes, *The Sexual Person,* p 2
20 J M Reuss, *Sexualidad y amor,* Herder, Barcelona 1966, p 16
21 K Barth, *Church Dogmatics,* Edimburgo 1958, III/1, p 186
22 Guindon, o c , p 48
23 Cf K Wojtyla (Juan Pablo II), *Amour et responsabilite,* París 1965, p 76-80, tr cast *Amor y responsabilidad Estudio de moral sexual,* Razón y fe, Madrid 1979
24 Guindon, o c , p 129
25 *Sex and Morality Report* 37
26 Max Scheler, *Wissensformen und Gesellschaft,* Leipzig 1926, p 443, cf F K Mayr, *Lenguaje, filosofía del,* en *Sacramentum Mundi* IV, 218-231
27 *S contra Gent* IV, c 11, cf STh II II, q 26, a 10
28 A C Kinsey, *The Sexual Behavior in the Human Male,* Filadelfia 1948, p 677 (trad castellana *Informe Kinsey, la conducta sexual del hombre, la conducta sexual de la mujer,* 4 vols , Siglo xx, Buenos Aires 1967)
29 C Villee, *Biology,* Filadelfia 1972, p 586
30 Cf U T Holmes, o c , p 7
31 Guindon, o c , p 87, cf Gagern, o c , p 164ss
32 Cf A Adler, *Superiority and Social Interest,* Evanston/Ill , 1964, p 223
33 C Hutt, *Males and Females,* Harmondsworth 1972, p 18, Guindon, p 127
34 Cf J Muller, *Das sexuelle Leben der Volker,* Paderborn [3]1935, B Haring, *El matrimonio en nuestro tiempo* Herder, Barcelona [4]1972, H Schelsky, *Soziologie der Sexualitat Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft,* Hamburgo 1965, V Packard, *Die sexuelle Verwirrung Der Wandel in den Beziehungen der Geschlechter,* Viena Dusseldorf 1969, M Mead, *Jugend und Sexualitat in primitiven Gesellschaften,* 3 vols Munich 1970, J L Reiss, *Freizugigkeit, Doppelmoral, Enthaltsamkeit Verhaltensmuster der Sexualitat* Reinbeck de Hamburgo 1970, A Valsecchi, *Nuove vie dell' etica sessuale Discorso ai cristiani,* Brescia 1972, J Knoll, *Sexualitat und Gesellschaftsreform,* Munich 1972, E Kennedy, *The New Sexuality Myths, Fables and Hang ups,* Garden 1973, H Colton, *Sex after the Sex Revolution* Nueva York 1973, W B Key, *Sublimal Seduction On Media's Manipulation of a Not So Innocent America,* Englewood Cliffs 1973, id , *Media Sexexploitation,* Nueva York 1977.
35 S de Beauvoir, *El segundo sexo,* Siglo xx, 1949, p 41 (de la edición norteamericana)
36 *Gaudium et Spes* 52
37 Ibid
38 Guindon, o c , p 111
39 W Cole, *Sex and Love in the Bible,* Nueva York 1959, P Grelot, *Man and Wife in Scripture,* Londres 1964 (orig fr *Le couple humain dans l'Écriture,* Cerf, París 1964), J E Kerns, S I , *The Theology of Mariage The Historical Development of Christian Attitudes Toward Sex and Marriage,* Nueva York 1964, T B de Kruijf, *The Bible and Sexuality,* De Pere/Wisc 1966, L' M Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* Nueva York 1967
40 Cf J y I Splett, o c , p 89s
41 Guindon, o c , p 90
42 Cf P Frank, *Die Keuschheitsgebote in der Kindheit und Jugendzeit* Linz 1964, M Oraison, *Learning to Love Frank Advise for Young Catholics,* Nueva York 1965 (orig fr *Savoir aimer,* Fayard, París 1976, reed), J Piaget, *El criterio moral en el niño,* Fontanella, Barcelona 1971, id , *Play, Dreams and Imitation in Childhood* Londres 1967, W Bockler H Fleckenstein *Die Sexualpadagogischen Richtlinien, Probleme der katholischen Theologie,* Maguncia 1967, B Stratling, *Sexualidad ética y educación,* Herder, Barcelona 1973
43 Guindon, o c , p 87
44 J M Reuss, o c , p 96
45 D Goergen, *The Sexual Celibate,* p 50 55

46 Guindon, o c , p 68
47 *Gravissimum educationis* 1
48 *Gaudium et Spes* 49
49 Cf F M Podimattam, *A New Look at Chastity,* Bengalore 1974, p 141ss
50 F Dantec, *Voyez comme ils s'aiment,* Quimper, Nantes 1963, T Goffi, *Amore e sessualita,* Brescia [4]1964, J M Reuss, *Modern Catholic Sex Instruction,* Baltimore 1964, H Gilbert, *Love in Marriage The Meaning and Practice of Sexual Love in Christian Marriage,* Nueva York 1964, F X Hornstein (dir), *Sex, Love, Marriage A Handbook and Guide for Catholics,* Friburgo de Brisgovia 1964, J de Vinck, *The Virtue of Sex,* Nueva York 1966, id , *The Challenge of Love Practical Advice for Married People and Those Planning Marriage,* Nueva York 1969, S C Callahan, *Beyond Birthcontrol The Christian Experience of Sex* Nueva York 1968, B Haring, *Love is the Answer* Denville 1969, id , *Married Love A Modern Christian View of Marriage and Family Life,* Chicago 1970, M Vidal, *Moral del amor y de la sexualidad,* Salamanca 1972, P De Neuter, *Amour, sexualité et religion une bibliographie,* en «Compass» 19 (1972), p 473 380
51 Cf Th Bovet, o c , p 103
52 Cf F Dantec, o c , p 93ss
53 Cf supra capítulo noveno sobre *eros, philia* y *agape*
54 J B Lotz *Die drei Arten der Liebe,* p 17
55 V Frankl, *El hombre en busca de sentido,* Herder, Barcelona 1980, p 110
56 Gagern, o c , p 140
57 *Gaudium et Spes* 49
58 Cf K Wojtyla (Juan Pablo II), *Amor y responsabilidad Estudio de moral sexual* Razón y fe, Madrid 1969, S Keil, *Sexualitat, Erkenntnisse und Masstabe,* Stuttgart 1966, el obispo F J Mugavero, *Sexuality God's Gift A Pastoral Letter,* reproducida en «Cath Mind», mayo 1976, p 53 58, cardenal L J Suenens, *Amor cristiano y sexualidad hoy,* Paulinas, Madrid 1977, P Lippert, *Liebe als tragfahiges Kriterium sexualethischer Normenbildung,* «Theol d Gegenw» 20 (1977), p 94 102, F Boeckle, (dir), *Menschliche Sexualitat und kirchliche Sexualmoral Ein Dauerkonflikt?,* Dusseldorf 1977
59 Cf Th Bovet, o c , p 127
60 *Sex and Morality A Report* , p 48
61 *Gaudium et Spes* 48
62 H Cox, *The Secular City* Londres 1965, p 204 (tr cast *La ciudad secular,* Peninsula, Barcelona 1968)
63 *Gaudium et Spes* 49
64 Ibid 52
65 Cf H Schwenger, *Antisexuelle Propaganda Sexualpolitik in der Kirche,* Reinbeck de Hamburgo 1969, E Kellner (dir), *Sexualitat ohne Tabu und christliche Moral,* Munich Maguncia 1970, St H Pfurtner, *Kirche und Sexualitat,* Reinbeck de Hamburgo 1972, trad cast *Iglesia y sexualidad,* Verbo Divino Estella 1977, Ph Schmitz, *Die christliche Beitrag zu einer Sexualmoral,* Maguncia 1972
66 J y I Splett, o c , p 44s
67 E Osborn, *Ethical Patterns in Eearly Christian Thought,* I Nueva York Londres Melbourne 1976, p 74
68 Cf B Haring, *A Modern Approach to the Ascetical Life,* en M Marx O S B (dir), *Protestans and Catholics on the Spiritual Life,* Collegville 1965, p 72 85, id , *Le benswahre Askese,* «Ordenskorr» 5 (1964), p 208 218, A Grabner Heider (dir), *Recht auf Lust?,* Friburgo de Brisgovia 1971, L Rossi, *Il piacere proibito,* Turin 1977
69 Gregorio de Nisa, *De hominis opificio,* 16, PG 44,186A 190, id , *De virginitate,* 12, PG 46,374D
70 *Sermo* 51, c 15 PL 38,347ss
71 Ibid 346
72 Hugo de San Víctor, *De sacramentis,* I, PL 176 156ss
73 *Gaudium et Spes* 49
74 STh I, q 98, a 2
75 K Wojtyla, o c , p 17-25

76. A. Maslow, *Motivation and Personality,* Nueva York ²1970, p. 187s; tr. cast.: *Motivación y personalidad,* Sagitario, Barcelona 1975.
77. V. Frankl, *Der Wille zum Sinn,* Berlín-Stuttgart 1972, p. 21.
78. R. May, *Love and Will,* Nueva York 1969, p. 40.
79. Cf. H. Doms, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft,* Maguncia 1965.
80. Cf. Guindon, o.c., p. 175ss.
81. *Humanae Vitae* 9.
82. *Gaudium et Spes* 50.
83. Cf. ibid.
84. Cf. ibid.
85. Cf. D. Ciotta (dir.) *Famiglia: spazio educativo,* Asís 1974.
86. Cf. Th Bovet, o.c., p. 125.
87. *Gaudium et Spes* 48.
88. Ibid.
89. *Sexualité humaine et fecondité africaine,* «Telema-Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique», 4 (1976) 31-63.
90. Cf. R. Fagley, *The Population Explosion and Christian Responsability,* Nueva York 1960; P. Ehrlich, *Die Bevölkerungsbombe,* Munich 1971, UN, *The Population Debates. Dimensions and Perspectives,* 2 vols. Nueva York 1974; L.H. Janssen (dir.) *Population Problems and Catholic Responsability. Proceedings of the International Symposium on Population Problems in Developing Countries and Worldwide Catholic Responsability,* Groningen-Tilburg 1975.
91. *Gaudium et Spes* 87.
92. Alfonso María de Ligorio, *Theol. Mor.,* lib. VI, tr. VI, cap. II, n.º 900.
93. O.c., cap. I, n.º 882; cf. tr. VI, cap. II, n.º 927. Alfonso parece decir aquí que la misma finalidad que justifica el contrato matrimonial hace honesta la petición del acto conyugal.
94. Cf. B. Häring, *The Inseparability of the Unitive-Procreative Functions of the Marital Act,* en Ch. E. Curran (dir.), *Contraception,* Nueva York 1969, p. 176-192.
95. Pío XII, discurso del 29 de octubre de 1951, AAS 43 (1951) p. 835-854.
96. Cf. *Gaudium et Spes* 50; cf. R. Boudet, *Parents par amour,* Tournai 1964; G. Martelet, *L'existence humaine et l'amour; por mieux comprendre l'encyclique Humanae Vitae,* París 1969 (tr. cast.: *La existencia humana y el amor,* Desclée, Bilbao 1970); G. Companini (dir.), *Sessualità e responsabilità,* Bolonia 1976; N. Rigali, S.I., *The Historical Meaning of Humanae Vitae,* «Chicago Theol. St.» 15 (1976) p. 127-138; cf. R. McCormick, en «Theol. Studies» 38 (1977), p. 59ss.
97. Cf. Ph. Delhaye, J. Grootaers, G. Thils, *Pour relire Humanae Vitae. Declarations épiscopales du monde entier,* Gembloux 1970; N.St. John-Stevas, *The Agonizing Choice. Birth Control, Religion, and the Law,* Bloomington/Ind., 1971; J. Horgan, *Humanae Vitae and the Bishops. The Encyclical and the Statements of the national Hierarchies,* Londres 1972; D. Capone, *La coscienza morale nelle discussioni sulla «Humanae Vitae»,* Roma (Ac. Alf.), s.a.; J.M. Reuss, *Familienplanung und Empfägnisverhütung. Überlegungen im Anschluss an die Synodenvorlage «christliche gelebte Ehe und Familie» sowie an die Enz. Humanae Vitae,* Maguncia 1975; R. Olechwoski (dir.), *Familienplanung und Sexualmoral,* Viena 1976; J.A. Kommanchak, *Humanae Vitae and Its Reception,* «Theol. Studies» 39 (1978), p. 221-257; J.C. Ford, S.I., y G. Grisez, *Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium,* o.c., p. 258-312.
98. K. Wojtyla (Juan Pablo II), o.c., p. 227ss.
99. Citado por Gagern, o.c., p. 364.
100. *Gaudium et Spes* 51.
101. Ibid.
102. Ibid.
103. *Humanae Vitae* 14.
104. Ibid. 16; cf. G. Martelet, *Amour conjugal et renouveau conciliaire,* Lyón 1967, p. 17; tr. cast.: *Amor conyugal y renovación conciliar,* Desclée, Bilbao 1968; el cardenal Wojtyla (Juan Pablo II) arguye exclusivamente teniendo en cuenta las exigencias del verdadero

amor conyugal. Véase la estimulante disertación pronunciada por él pocos meses antes de ser elegido papa: K. Wojtyla, *L'amore fecondo responsabile.* «La famiglia in un mondo che cambia: Documenti» 2 (1978) 319-328; cf. ibid. 354-355.
105. Ibid. 27.
106. Ibid. 34.
107. Ibid. 34s.
108. Ibid. 35ss.
109. Cf. capítulo primero de este volumen, sobre la veracidad en situaciones conflictivas.
110. Cf. Dantec, o.c., p. 59ss.
111. Guindon, o.c., p. 174.
112. Cf. R. McCormick, *Conscience, Theologians and the Magisterium.* «New Catholic World» 220 (1977), p. 268-271.
113. *Die christliche gelebte Ehe,* Synodenbeschluss 11:2.2.2.3.
114. Cf. Declaración del episcopado mejicano de diciembre de 1972, IV.
115. Cf. E. Schillebeeckx, *Marriage: Human Reality and Saving Mystery,* London 1965 (trad. cast.: *El matrimonio, Realidad terrena y misterio de salvación,* Sígueme, Salamanca 1968); J. Höffner, *Ehe und Familie. Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft,* Münster ²1965; G. Krems-R.Mumm (dirs.), *Theologie der Ehe,* publicación del círculo de trabajo ecuménico y de teólogos católicos, Ratisbona-Gotinga 1969; «La Famiglia», 29 (1971), p. 401-512: *Famiglia per gli altri;* «Famiglia» 35, 387-488: *Matrimonio perchè?;* H. Rosenberg, *Familie als Gegenstruktur zur Gesellschaft. Kritik grundlegender Ansätze der westdeutschen Familiensoziologie,* Stuttgart 1973; D. Ciotta (dir.), *Matrimonio oggi come?,* Asís 1974; Th. Rey-Mermet, *Ce que Dieu a uni. Le Mariage chrétien hier et aujourd'hui,* París 1974; J. Meyendorff, *Marriage. An Orthodox Perspective,* Nueva York ²1975; M. de Crispiero, *Il matrimonio cristiano,* Turín 1976; J. Renker, *Christliche Ehe im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschsprachigen Raum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts,* Ratisbona 1977.
116. *Gaudium et Spes* 48.
117. Ibid. 47.
118. Ibid. 49; cf. 52.
119. Ibid. 47.
120. Guindon, o.c., p. 142.
121. *The Seduction of the Spirit,* Nueva York 1973, p. 235.
122. *Gaudium et Spes* 47.
123. *Gaudium et Spes* 48; cf. P. Anciaux, *Le sacrement du mariage aux sources de la morale conjugale,* Lovaina-París 1963; B. Häring, *The Sacraments in a Secular Age,* Slough 1976, p. 185-212.
124. Concilio de Trento, sesión XXIV, can. 2, Denz-Sch. 1802; cf. 1798; Denz, *Magisterio* 972; cf. 969.
125. Cf. E. Hillman, *Polygamy Reconsidered. African Plural Marriage and the Christian Churches* (prologado por B. Häring), Maryknoll 1975; B. Häring, *Evangelization Today,* Notre Dame 1974, p. 145-159 (con más bibliografía); cf. «Herderkorr.» 32 (1978) 435-438: informe del quinto simposio de los obispos africanos en Nairobi, julio de 1978, donde, después de serios estudios y de preparación, fue abordado este difícil problema con franqueza y realismo.
126. J. Jeremias, *Jerusalem at the Time of Jesus,* Londres 1965, p. 93s; trad. cast.: *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1977.
127. E. Schillebeeckx, o.c., I,284.
128. J.L. McKenzie, en «The Critic», nov-dic. 1970, 95.
129. H. Cox, *The Seduction of the Spirit* 236.
130. Agustín, *De bono coniugali,* 18; PL 40,395; cf. o.c. 25; PL 40,387.
131. Cf. P.E. Harrel, *Divorce and Remarriage in the Early Church,* Austin 1967; R. Pesch, *Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung,* Friburgo de Brisgovia 1971; D.J. Doherty, *Divorce and Remarriage. Resolving a Catholic Dilema,* St. Mainrad/Ind., 1974; K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen*

des christlichen Glaubens Gotinga 1975, cf el capítulo primero de este volumen, sobre la fidelidad en este tiempo

132 A Denecke, *Wahrhaftigkeit Eine evangelische Kasuistik* Gotinga 1975 p 67 cf Grundmann *Das Evangelium nach Markus,* Berlin 1959, p 203

133 Cf P Grelot *La evolución del matrimonio como institución en el Antiguo Testamento,* «Concilium» 55 (1970) 198 209

134 P Hoffman *Las palabras de Jesus sobre el divorcio y su interpretacion en la tradición neotestamentaria* «Concilium» 55 (1970) 210 225

135 Ibid

136 Ibid

137 Ibid

138 J Ratzinger en J Ratzinger R Schnackenburg H D Wendland *Theologie der Ehe* Ratisbona Gotinga 1969, p 83

139 Cf P Hoffmann, o c

140 Ibid

141 Cf B Haring *Atención pastoral a los divorciados y a los casados invalidamente* «Concilium» 55 (1970) 283 291, H Heimerl (dir) *Verheiratet und doch nicht verheiratet?* Viena Friburgo de Brisgovia Basilea 1970, M West y R Francis, *Scandal in the Assembly A Bill of Complaints and a Proposal for Reform on the Matrimonial Law and Tribunals of the Roman Catholic Church,* Londres 1970, J T Noonan Jr *Power to Dissolve Lawyers and Marriages in the Courts of the Roman Curia* Cambridge Mass 1972 L G Wrenn (dir) *Divorce and Remarriage in the Catholic Church* Nueva York 1973, I Bressan *Il divorzio nelle chiese orientali Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico,* Bolonia 1976, A Zinkel, *Schliesst das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus?* Maguncia 1977, Ch E Curran *Issues in Sexual and Medical Ethics* Notre Dame Ind 1978 p 3 29, *Gospel and Culture Divorce and Christian Culture*

142 *In IV Sent*, dist 38 q 38 a 5

143 Cf D von Hildebrand, *In Defense of Purity An Analysis of Catholic Ideals of Purity and Virginity,* Londres 1945, id *Heiligkeit und Tuchtigkeit,* Ratisbona 1969, J Pieper, *Zucht and Mass,* Munich 1960, L Weber, *On Marriage Sex and Virginity* Nueva York 1964 A del Monte *Il senso della verginità* Turín 1973 D Goergen *The Sexual Celibate* Nueva York 1974

144 J T Noonan Jr , *Contraception A History of its Treatment by Catholic Theologians and Canonists* Cambridge Mass 1965, p 357s

145 *Libres y creyentes en Cristo,* vol I, 426 429 *Declaración sobre determinadas cuestiones concernientes a la moral sexual* 5 de enero de 1976 *Herderkorr* 30 (1976) 82 87 cf R McCormick, S I , «Notes on Moral Theology», *Theol Studies* 38 (1977) 100 114 (sobre las reacciones a *Persona Humana)* M Oraison *Vie chrétienne et problèmes de la sexualite,* Paris 1972, I Leist, *Der sexuelle Notstand und die Kirchen,* Friburgo de Brisgovia 1972, J E Dedek, *Contemporary Sexual Morality* Nueva York 1973 R Ginder, *Binding with Briars Sex and Sin in the Catholic Church,* Englewood Cliffs, N J 1975, J White *Eros Defiled The Christian and Sexual Sin* Downess Grove, Ill , 1977

146 A Guindon, o c , p 223 244 trata las «fantasias sexuales» bajo el titulo general de *Temas del crecimiento sexual* Esto podría tener sentido como expresión de un «planteamiento pedagogico» constructivo pero el hecho de que trate no sólo la masturbación sino también las relaciones sexuales prematrimoniales e incluso la homosexualidad, obliga al lector a proceder con critica

147 Cf R R Bell, *Premarital Sex in a Changing Society* Englewood Cliffs N J , 1966 F Boeckle - J Kuhne *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe Die Lage der studentischen Jugend* Maguncia 1967, B Schlegelberger, *Vor und ausserehelilicher Geschlechtverkehr Die Stellung der katholischen Moraltheologie seit Alphons von Liguori,* Remscheid 1970, J McLaughlin, *Love before Marriage* Nueva York 1970, W Barclay *Ethics in a Permissive Society* Nueva York 1971, E Daschbach, *Premarital Sex Is Love enough?* Notre Dame 1972, M Vidal *Moral y sexualidad prematrimonial,* Madrid 1972 B Haring *Rapporti sessuali prematrimoniali e morale* Francavilla al mare 1973, P Scabini y G Campanini (dir) *Rapporti prematrimoniali e coscienza cristiana,* Roma 1975

148 R May, *Love and Will,* Nueva York 1969 p 42

149 *Sex and Morality A Report* 60

150 Ibid

151 A Kosnicki, o c p 149, cf p 165ss

152 Cf E Ell, *Junge und Madchen in der leiblichen Pubertat* Friburgo de Brisgovia 1962, A Ple, *La masturbation, reflexions theologiques et pastorales* «Vie spir », suplemento 19 (1966), p 258 292, M Petitmangin, *La masturbation, étude clinique, morale et pastorale,* París Lieja 1967, A Alsteens, *La masturbación en los adolescentes,* Herder, Barcelona [3]1978, A Jordi, *Anthropologischer Beitrag zur Verstandnis der Masturbation,* Basilea Nueva York 1969, Ch Curran, *Masturbation and Objectively Grave Matter,* en id , *A New Look at Christian Morality,* Notre Dame, Ind , 1970, p 200 221 T M Podimattam OFMCap *A Dificult Problem Masturbation* Kotagiri, Nilgris, India 1972, N Brockmann *Contemporary Attitudes on the Morality of Masturbation* AFR 166 (1972), p 597 614 B Haring, *Masturbazione fenomeno e guarigione* Catania 1973

153 Guindon, o c , 255

154 Pier Damiani, *Liber Gomorrianus* Migne, PL 145,159 180, León IX, Denz Sch 687 688

155 Cf K P Jacobs, *Die Entstehung der Onanieliteratur im 17 und 18 Jahrhundert,* med Diss , Munich 1963, 33 y 39, Jordi, o c , 18s

156 S A Tissot, *L'onanismme ou dissertation sur les maladies produites par la masturbation,* Lausanne, cf Jordi o c , 16

157 Cf Jordi, o c , 15s, E Ell *Junge und Madchen in der leiblichen Pubertat* Friburgo 1962

158 W B Pomeroy, *Boys and Sex,* Nueva York 1968, p 50

159 Cf R O'Neill y M Donavan, *Sexuality and Moral Responsability* Washington D C , 1968, 107s, cf U Holmes, o c , 77 Esta es la posicion defendida también por Guindon y otros, Guindon, o c , 251 297

160 Jordi, o c , 110ss

161 V F von Gebsattel, *Prolegomena einer medizinischen Anthropologie* Berlin 1954 p 175 185

162 *Sex and Morality A Report* 39

163 Ibid , 61

164 Cf A Alsteens, o c

165 Cf E Hooker, *The Homosexual Community,* en J H Ganon y W Simon (dir), *Sexual Deviance,* Nueva York 1967, 167 196 *(Sexuelle Aussenseiter Kollektive Formen sexueller Abweichungen,* Reinbeck 1970), H Mais, *Inzest,* Hamburgo 1968, M Eck, *La homosexualidad,* Herder, Barcelona 1969, A Schelkopf (dir), *Sexualität, Formen und Fehlformen,* Gotinga 1968, E Chesser, *Strange Loves Human Aspects of Sexual Deviations* Nueva York 1971, M Daniel A Baudry, *Les Homosexuels* Tournai 1973, J McNeill, *The Church and the Homosexual,* Nueva York 1976, B Haring *Omosessualita,* en *Diz enc di teol mor*, Roma [4]1976, 682 689, R Woods, O P , *Another Kind of Love Homosexuality and Spirituality,* Chicago 1977, T Barnhouse, *Homosexuality A Symbolic Confusion* Nueva York 1977

166 Todo ello será tratado en el tercer volumen

167 A C Kinsey, *The Sexual Behavior in the Human Male,* Filadelfia 1948, p 677 (trad castellana *La conducta sexual del hombre,* Siglo XX, Buenos Aires 1967)

ÍNDICE ANALÍTICO